

Ștefan Lemny

**sensibilitate  
și istorie  
în secolul XVIII  
românesc**



Editura Meridiane



Sensibilitate  
și istorie  
în secolul XVIII  
românesc

Biblioteca de artă

Artă. Imaginar. Mentalități

*Prietenilor mei dragi,  
Doina și Dorin*

Pe copertă:  
*Curtea domnească din București,  
biserica Mihai Vodă și râul Dâmbovița*  
(gravură de **LUIGI MAYER**, apărută în albumul  
*Views in the Ottoman Dominions in Europe...*,  
de Sir Robert Ainslie, Londra, 1810).

ISBN 973-33-0111-6

Toate drepturile  
asupra prezentei ediții în limba română  
sînt rezervate Editurii Meridiane.



Ștefan Lemny

**sensibilitate  
și istorie  
în secolul XVIII  
românesc**

EDITURA MERIDIANE  
BUCUREȘTI, 1990

# CUPRINS

ARGUMENT .....	5
SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ ÎNTR-UN VEAC DE RĂSCRUCE .....	11
LUMEA FORMELOR ȘI A CULORII .....	27
Climă și natură .....	27
Fizionomia unei așezări umane.....	33
De la palat la colibă.....	38
Chipuri și veșminte .....	50
În lăcașul reculegerii.....	55
CRÎMPEIE DIN EXISTENȚA COTIDIANĂ....	61
VIATA ÎNTRE EROS ȘI AGAPE .....	73
Aventura cuplului.....	75
Spre o nouă artă a iubirii.....	108
UMBRA LUI THANATOS .....	116
Un spectacol al morții.....	117
Imagini și idei ale retoricii funebre.....	132
SUB SEMNUL NOILOR IDEI ȘI SENTIMENTE	146
Reprezentări ale timpului .....	146
Recuperarea trecutului .....	158
Gîndul patriei .....	182
Idei iluministe .....	197
ÎN LOC DE CONCLUZII.....	206
NOTE .....	240
INDICE .....	233

Redactor : CONSTANȚA OANCEA  
Tehnoredactor : DOINA ELENA PODARU

Coli de tipar : 10. Planșe : 24.



Tiparul executat sub comanda  
nr. 237 la

Întreprinderea poligrafică

„13 Decembrie 1918“

str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97,  
București, ROMÂNIA

„Sensibilitatea și istoria — un subiect nou. Nu cunosc cărți în care să fie tratat, nici nu văd ca multiplele probleme pe care le implică să fie formulate undeva. Și iată, deci (să-i fie iertat unui sărman istoric acest strigăt de artist) — iată, deci, un frumos subiect“<sup>1</sup>. Așa își începea Lucien Febvre studiul ce avea să rămână un veritabil program pentru istoria mentalităților, stimulând eforturile de reconstituire a vieții afective din vremurile trecute.

Fie-ne îngăduit să începem cu aceleași cuvinte, din care am ales și titlul demersului prezent ce se dorește un sondaj în istoria sensibilității colective din veacul XVIII românesc. O istorie pregătită de o întreagă tradiție istoriografică, dar pe care abia studiile recente au readus-o insistent în atenție, o dată cu înnoirea interesului pentru metodă.

Bilanțuri, deziderate și pledoarii în acest sens s-au mai schițat îndeosebi prin contribuțiile de largi orizonturi datorate lui Alexandru Dușu<sup>2</sup>, din care s-a văzut că interesul pentru mentalități n-a răspuns unei „mode trecătoare“, ci unei reale curiozități de cunoaștere a istoriei din înseși culisele ei sufletești, acolo unde s-au născut Iubirea și Ura, Frica și Curajul, Mila și Cruzimea și altele alte sentimente ce au însoțit faptele omenesti și le-au dat sens.

Să ne ferim de cuvinte prea mari, înainte de a le preciza conținutul! S-a văzut că și ele își au propria istorie ce ar putea servi drept încă un reper

în descifrarea universului mental. Este și cazul „sensibilității“ pe care o evocăm în cele ce urmează, despre care tot Lucien Febvre preciza: „Secolul XVIII — epocă triumfală a sensibilității atotstăpînitoare? Mai mult ca sigur! Dar eu revin la dicționarul de Sinonime franceze al lui Girard [...], un frumos rechizitoriu din 1780 împotriva acelei sensibilități plîngărețe și copleșitoare care, fără îndoială, a acoperit o întreagă parte din secolul XVIII. Numai o parte, se vede bine, și nu fără a provoca cîteva reacții fără violență, cu atît mai clarvăzătoare, de altfel, și mai lipsite de iluzii“<sup>3</sup>.

Ideea în cauză n-a întîrziat să-i ispitească pe istorici și rodul preocupării lor se vede astăzi într-o vastă istoriografie, sugestivă și pentru sensibilitatea autorilor. Pe această cale, sensibilitatea însăși a fost mai bine definită, în raport cu sensul ei în epocă, sens pe care marea Enciclopedie îl sugera limpede, evocînd tendințele armonizabile în modelarea ideală a ființei umane, astfel încît „pe măsură ce spiritul dobîndește mai multă lumină, inima dobîndește mai multă sensibilitate“. Ideea a comportat și alte conotații capabile să facă din ea unul din „conceptele-cheie“, cel puțin în literatura și filosofia franceză a secolului XVIII<sup>4</sup>. Mai mult, ea a înlesnit sondarea mentalităților, aflate atît de vădit sub semnul ei.

Ceea ce a frapat în istoria lor, în hotarele unui singur veac și la nivel european, a fost triumful „individualismului afectiv“, prin care Lawrence Stone definea „căldura și autonomia secolului XVIII“<sup>5</sup>, „individualism“ ce anunța detașarea de comportamentul tradițional prin căutarea de către individ a unui nou ideal de fericire!

Elaborarea noului model de familie întemeiat pe liberă alegere a partenerului de viață a fost doar una din numeroasele transformări ce au însoțit un atare proces. În desfășurarea sa, sensuri noi a dobîndit și sentimentul erotic<sup>6</sup>, ca atîtea alte sentimente și idei ce au participat la îmbogățirea zestrei afective a omului modern.

Dar mutația înregistrată sub asemenea unghi în secolul XVIII n-a avut pretutindeni aceeași pon-

dere și nici aceleași determinări, după cum în anumite regiuni nici nu s-au întrezărit semnele ei. În această diversitate, lumea românească a avut propriul specific pe care ultimele contribuții n-au întârziat să-l pună în evidență.

S-a vorbit adesea despre criza de conștiință pe care românii au traversat-o în secolul XVIII. Înțelegerea fenomenului a fost întregită de istoria literară care a surprins, din perspectiva scrisului, „drama individului ce se rupea de ordinea socială dominantă”, trăind o acută duplicitate între „poza cotidiană și atitudinea lăuntrică”<sup>7</sup>. O punte mai trainică spre intimitatea umană a oferit-o lectura mesajului mental al artei, definită în secolul XVIII românesc drept o artă „cu chip dublu”<sup>8</sup>.

Cu asemenea concluzii, ne aflăm mult mai aproape de universul interior al societății, în a cărei turnură din epoca fanariotă s-a văzut pe drept cuvânt „o disociere de sensibilitate”<sup>9</sup>. Spre același teritoriu ne îndreptăm în paginile prezente, înțelegând din capul locului termenul de sensibilitate, în accepțiunea sa actuală, aceea de „capacitate de reacție afectivă; intensitate afectivă, emotivitate”<sup>10</sup>. Am amintit doar câteva repere ale unei realități, greu de cuprins în definiție, în evoluția ei de la un secol la altul. Conținutul se va desluși poate de-a lungul explorării care, repetăm, nu se dorește mai mult decât o incursiune în lumea ideilor și sentimentelor pentru a reda tumultul vieții de acum două seacuri.

Față de posibilul cititor al acestor rînduri sîntem datori cu o primă explicație: de ce doar o incursiune, cînd tema e prea amplă și gravă pentru a fi parcursă în modul în care îl acuză termenul?

În parte, tocmai din acest motiv. Nu ne ferim să recunoaștem faza de „pionierat” a cercetării ce ar fi trebuit să opereze mai mult cu instrumentarul psihologiei colective, dar care continuă să fie tributară intuiției.

Pe tîngă dificultățile de metodă, se cavin subliniate și acelea documentare, considerabil sporite într-o zonă în care scrisul a fost pînă tîrziu „ostracizat” de oralitate, iar aceasta s-a pierdut în muțenia amfului.

Istoria mentalităților a descoperit în schimb valoarea altor surse, a celor figurative mai ales, sugerate de studiile de istoria artelor și de imagologie, care, alături de izvoarele documentare tradiționale, au putut surprinde și alte expresii ale marii sensibilități.

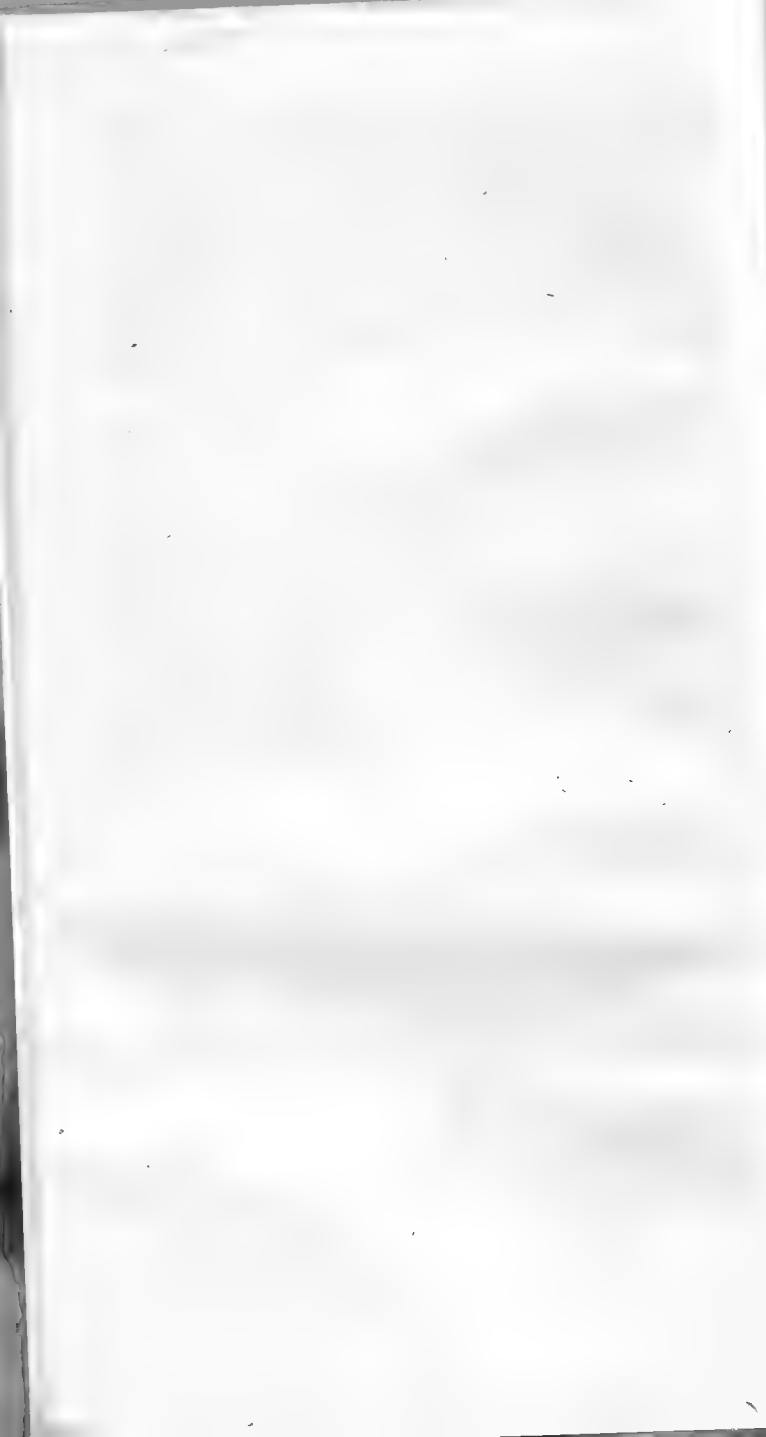
Atenți la sugestiile lor, ne-am străduit să le valorificăm în profitul analizei, interzicându-ne din capul locului tentația însumării întregului material documentar și simplificând, pe cât posibil, sistemul citării tuturor surselor consultate. Faptul ar părea cel puțin o pedanterie, după apariția primului volum dintr-o bibliografie consacrată secolului XVIII românesc, bibliografie ce a constituit și suportul documentar al lucrării de față <sup>11</sup>. De altfel, n-am avut intenția să realizăm un „repertoriu“ de informații pitorești, ci — dacă nu sperăm prea mult — o suită de imagini cu reflecțiile ce s-au desprins despre modul în care trăiau și simțeau oamenii într-un veac atât de disputat.

După o veche opinie, pusă în circulație încă de generația pașoptistă, secolul XVIII ar reprezenta cea mai sumbră epocă din istoria românilor, o epocă a stagnării sau chiar a degenerării, îndeosebi sub raportul moralității și a conștiinței de sine. Reconsiderarea sentinței prea categorice a început încă de la finele veacului XIX (prin contribuția lui A. D. Xenopol, V. A. Urechia, N. Iorga ș.a.), fără a se respinge întrutotul vechile opinii și prejudecăți. Ne putem, în consecință, întreba și azi dacă secolul XVIII a fost atât de întunecat.

Călă torian lumea formelor și a culorii dă mai curîndimp sîta de luminozitate prin cromatica vie a vestimentației și a cadrului obișnuit de viață. Ea rămîne, ce-i drept, o expresie exterioară, sugestivă totuși pentru a recompune tabloul epocii, pe care îl întregesc apoi luminiile culturii, acelea ce i-au dat secolului, cel puțin în ultima sa parte, și numele. Asemenea „lumini“ și lumini au răzbit pînă în sufletul societății, conlucrînd la modelarea lui, în contact nemijlocit cu marile motive ale vieții : iubirea, moartea ș.a. În fine, cîteva din noile idei ale veacului aflate în ascensiune și în gîndirea românească completează

*imaginea ce ar putea rezulta și pentru care am ales doar câteva secvențe, inclusiv sub forma decupajelor din anecdotică vieții cotidiene.*

*Mărturisim astfel natura experimentală a cercetării, atât în legătură cu tema, cât și cu încercarea realizării sale ca stil, narațiune și tip de anchetă. Ea e menită mai mult să tatoneze teritoriul viitoarelor explorări, oferind acum o schiță provizorie și incompletă, pe care alte cercetări o vor îmbogăți cu siguranță.*





# SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ ÎNTR-UN VEAC DE RĂSCRUCE

„Marele secol“, „secolul fericirii“, cum a fost adesea văzut veacul XVIII în alte zone, nu s-a dovedit nici „mare“ și nici prea „fericit“ în istoria românilor. Dimpotrivă, locuitorii spațiului carpato-danubian au trăit atunci o epocă dintre cele mai apăsătoare din existența lor. Stăpânirea străină, războaiele, jafurile și amputările teritoriale, asuprirea socială, instabilitatea politică internă, precaritățile economice și culturale etc. au făcut ca viața să pară aproape un calvar în care traumatismele istorice lăsau arareori clipe de liniște. Cum putea o asemenea realitate să procure motive de entuziasm?

Încă de la sfârșitul secolului XVII, cerul românesc s-a acoperit cu nori negri. Îngrijorată de ascensiunea Porții în Europa, lumea românească trăia o adâncă neliniște, de care era cuprins și Miron Costin, când se întreba dacă, într-un context politic atât de agresiv, mai era posibilă salvarea țării române „sau vom pieri acum cu totul“<sup>1</sup>.

În 1683, otomanii erau opriți la porțile Vienei, fiind apoi siliți să bată în retragere atât de repede, încât noii învingători n-au mai lăsat timp popoarelor de sub stăpânirea lor să-și facă iluzii de libertate. În locul tuiurilor și ale Semilunii, s-au înălțat pajurile Casei de Habsburg anunțând instalarea noii dominații. Chiar și Transilvania, în măsură să-și mențină pînă atunci statutul de

principat autonom, intrase în sfera ei de stăpânire, consolidată în 1711 prin pacea de la Satu Mare.

Pentru români mai cu seamă, noua stăpânire a avut urmări dintre cele mai grave. Diploma leopoldină din 4 decembrie 1691 perpetua legile anacronice, excluzându-i mai departe de la viața publică. O cale spre această părea să ofere acceptarea „unirii” cu biserica Romei, act capabil să asigure românilor recunoașterea religiei lor ca „receptă”. Dar promisiunile și iluziile s-au dovedit repede înșelate și marea majoritate a acelor care au acceptat compromisuri confesionale au cunoscut mai departe nedreptățile naționale. Inochentie Micu-Klein plătea cu un amar exil până la moarte curajul de a fi cerut drepturi care, după cum îi răspundea Dieta din 1744, nu se cuveneau niciodată clerului și plebei valahie. Același curaj i-a ridicat la luptă pe Sofronie din Cioara și pe prozelitii săi, făcând ca armata imperială să îndrepte tunurile asupra mănăstirilor și schiturilor românești. Dar, mai cu seamă, marea răscoală a țărănilor din 1784 și *Supplexul* din 1791 au reamintit nedreapta condiție națională a românilor aflați sub stăpânirea austriacă. În ciuda preponderenței numerice, ei nu dispuneau de o clasă conducătoare, puternică economic și politic, nu beneficiau de funcții publice însemnate și nu ajungeau decât cu mari sacrificii la izvoarele instrucției și ale culturii. Faptul se datora moștenirii unei vechi stări de lucruri, pe care stăpânirea habsburgică o perpetuase, exploatând-o spre propriul interes. În conflictul permanent dintre stările privilegiate (reprezentate de națiunile „admise”: nobilimea maghiară, secuii și sașii) și populația de rînd a principatului (în majoritate românească), Curtea de la Viena s-a aflat mereu de partea celor dintii, recunoscînd în ele pivotul stăpînirii sale.

Sub semnul unor asemenea adversități, viața românilor din Transilvania a fost de-a lungul veacului XVIII o luptă grea.

Situația nu era mai senină peste Carpați, în Principatele Române, asemuite pe drept cuvînt cu „două corăbii plutind pe o mare furtunoasă”<sup>2</sup>.

Ei și-au menținut statutul lor politic internațional, deși dominația Porții se agravase simțitor, depunând eforturi de a rezista ascensiunii noilor puteri din zonă. Chiar în 1711, când Casa de Habsburg își consolida stăpînirea în Transilvania, alt imperiu încerca să și înlăptuiască proiectele grandioase în răsăritul continentului: Rusia lui Petru cel Mare.

Încrezător în posibilitatea eliberării de sub dominația otomană, cu ajutorul puterii vecine, Dimitrie Cantemir încheiase tratatul de la Luțk, ce ar fi dus Moldova sub suzeranitatea Romanovilor. Înfrîngerea de la Stănilești a risipit perspectiva, dar tentativa a făcut ca neîncrederea și vigilența puterii suzerane asupra Principatelor Române să sporească. Poarta a părăsit și acum ideea — vînturată din nou pentru o clipă — transformării lor în pašalic. În schimb, s-a decis să instaleze principii mult mai fideli intereselor ei, aleși de regulă din clientela dregătorilor fanarioți din Istanbul, puțin legați de țările peste care aveau să cîrmuiască. Astfel începea așa-numita „epocă fanariotă” ale cărei premise puteau fi descifrate încă din veacul XVII.

Adîncimea dominației străine (habsburgică în Transilvania, otomană în Moldova și Țara Românească) era numai o caracteristică a epocii, avînd ca urmare directă, între altele, trecerea unor ținuturi românești de la o stăpînire la alta. Aături de Dobrogea, organizată în pašalicul de sinistra în perioada precedentă, Poarta transformase în raia și Hotinul (1713), pentru ca în 1718, prin pacea de la Passarowitz, să cedeze Casei de Habsburg Banatul, organizat în domeniu al otomanilor, așa cum avea să ofere, pentru scurtă vreme (pînă în 1739), și Oltenia. În continuare, ea era nevoită să accepte apoi și alte pierderi teritoriale, lăsînd Austria să ocupe nordul Moldovei (1775) și cedînd Rusiei teritoriul dintre Prut și Nistru (1812).

Modificarea continuă a hotarelor și uzurpările de teritoriu erau un aspect dintre cele mai sumbre ale istoriei din veacul al III-lea de frîn-

mintat, aspect care se leagă de altul, nu mai puțin grav: războaiele aproape fără întrerupere ce au făcut din Principate un teatru uelast de operațiuni militare, cu urmări dramatice pentru dezvoltarea și viața societății.

S-ar putea spune că secolul XVIII începuse sub semnul bubuirilor de tun, mai întâi în Transilvania, cuprinsă de mișcarea curuților contra habsburgilor, mișcare ce a luat repede înfățișarea unui adevărat război de eliberare din 1703 până în 1711. În anul 1711, alte operațiuni militare, de astă dată contra Porții, începeau în Moldova, unde aveau să intre curînd oștile rusești. Înfrîngerea lor în bătălia de la Stănilești pe Prut (8—12 iulie 1711) a deschis calea prădăciunilor turcești asupra țării, capabile să-l impresioneze adînc și pe domnul Nicolae Mavrocordat: „Am pus piciorul în Moldova cea zguduită de grele suspine, stropind cu lacrimi pămîntul ei [...]; casele le-am văzut, pe unele lipsite de locuitori, pe altele nimice prin foc și prefăcute în cenușă; sfîntele lăcașuri cele mai multe din temelie răsturnate și ajunse pradă turbării tătărăști [...]. Cum crezi că am fost atinși, Prea Sfînte Părinte — îi scria el lui Iliriant Nottara — printr-o așa de prea amară privire? Pînă în fundul inimii am fost sfîșiați și deodată scâldați în lacrimi, de mîhnire am fost rupți...”<sup>3</sup>.

Situația Moldovei nu se ameliorase cînd, în același an, au pătruns în țară trupele răzlete din armata lui Carol XII, regele Suediei, căutînd adăpost și jefuind totul în cale. Tabloul unei societăți mereu bulversată de oști străine, de războaie și prădăciuni, devenea tot mai obișnuit în secolul XVIII.

După cinci ani, Principatele erau afectate de războiul austro-turc din 1716—1718, în timpul căruia „imperialii” intraseră în Țara Românească, făcîndu-l prizonier pe domnul Nicolae Mavrocordat, tentativă repetată, fără același succes, și în Moldova. Un nou război ruso-austro-turc avea loc în anii 1735—1739, afectînd iarăși Principatele Române, ocupate pe rînd de oștile imperiilor

...ligerante. Pe lângă acestea, mai năvăliseră trupele turco-tătare care, neizbutind să pătrundă în Transilvania, au pustiiat Țara Românească, inclusiv capitala. „Ș-au prădat — scria Ion Neculce — tîrgul tot, cu mănăstiri cu tot, și-au cîștit mulțime de avere. Și domnul n-au putut să sprăvească nimic, să nu-i lasă să prade“<sup>4</sup>.

Situația era la fel de nefericită în Moldova, ocupată de armatele rusești ale generalului Münnich și apoi de oștile otomane, făcînd de înțeles exclamația disperată a aceluiași cronicar: „Oh, oh, oh, săracă Țară Moldova și Țară Munteniască, cum vă pitreciți și vă dizmerdați cu aceste supărări, la aceste vremi cumplite și fără de milă“<sup>5</sup>.

N-au trecut decît două decenii de la acest strigăt de deznădejde, cînd s-a produs ultima incursiune a tătarilor în țările române (1758), arzînd, prădînd și robînd ce le-au eșit înaintea, de-au prăpădit beata țară, robînd mulțime de suflete, făcînd țării mari stricăciuni“<sup>6</sup>.

Între 1768 și 1774, Principatele au devenit teatrul războiului ruso-turc. Armatele rusești au reușit să ajungă pînă la București, capturîndu-l pe domn și instituînd o administrație în acord cu nevoile războiului. Pe lângă numeroase rechiziționări și încartiruirii forțate, teritoriul românesc a avut de suportat și lupte grele, în timpul cărora unele localități au fost distruse și numeroși locuitori uciși. Spectrul războiului lăsase, în consecință, urme adînci în starea de spirit, găsindu-și ecoul și într-o istorie rimată, ce deplîngea imaginea dezolantă a țării în care:

*„Cîmpii au rămas pustii  
De cîrîzi, de herghelii.  
Sate, orașe frumoase  
Toate pînă în pămînt arse“<sup>7</sup>.*

Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774) n-a adus o perioadă suficientă de acalmie. Chiar în 1774, armata habsburgilor se instalaseră în nordul Moldovei, iar peste un deceniu reîzbucnea războiul între țările din zonă (1787—1792). Armatele oto-

mane reușiseră să pătrundă la început în Banatul Timișoarei, cedînd treptat în fața ofensivei puternice a habsburgilor și rușilor care ocupaseră pînă în 1789 regiuni întinse din Moldova și Țara Românească, cu toată rezistența opusă și de oastea lui Nicolae Mavrogheni. Alte bătălii, urmate de distrugeri de așezări și pierderi de vieți omenești!

La acestea se adăugau, la sfîrșitul secolului XVIII și începutul veacului următor, jafurile pasvangiilor în Țara Românească. În fine, războiul dintre Poartă și Rusia din 1806—1812 a dus încă o dată la ocuparea Principatelor de către puterea vecină și la transformarea lor într-un teatru de operațiuni militare.

Deschisă și desfășurată sub semnul unor evenimente asemănătoare, „epoca fanariotă” se sfîrșea precipitată de izbucnirea mișcării grecești de eliberare, Eteria, care a ales ca punct de pornire tot Principatele, îndreptînd apoi asupra-le represaliile sîngeroase ale Porții.

Socotind anii de pace și anii de război, se observă lesne că lumea românească a trăit în veacul XVIII pînă la 1821 sub amenințarea directă a armelor aproape 50 de ani! D'Hauterive avea dreptate cînd spunea: „În vreme de pace, Moldova este un tirg pentru străini, în vreme de război, a fost și va fi totdeauna o tabără și un cîmp de bătaie [...]; o tabără — preciza tot el (și constatarea e valabilă și pentru Țara Românească) — dar o tabără deschisă din toate părțile”<sup>8</sup>.

Ar fi exagerat să vedem pretutindeni prezența trupelor străine numai prin spectrul ororilor. Între altele umbre, au răzbit și cîteva raze „senine”, arta războiului îngăduind uneori vieții drepturile ei. Așa s-a întîmplat ca o dată cu tunurile, armatele de ocupație să aducă și ceea ce putea să le asigure instrucția și desfătarea: spectacolele de teatru, balurile, jocurile de cărți etc. gustate și de unii locuitori ai Principatelor.

Societatea a urmat astfel, chiar și *inter armas*, propriul drum, unul ce a resimțit povara evenimentelor tumultuoase, între care cele interne au fost deopotrivă de apăsătoare.

Lupta pentru drepturi naționale în Transilvania și criza regimului politic din Principate au intensificat tensiunea conflictelor și dramatismul epocii. În centrul arcului carpatic, o asemenea luptă s-a desfășurat de înfruntat rezistența sistemului cvasiconstituțional, admis și bine apărat de stăpânirea habsburgică. În Principate, în schimb, lupta s-a desfășurat de înfruntat inerția regimului politic, întreprinsă de către Poartă, spre a-și asigura controlul mai temeinic. Cu această intenție au fost aduși în scaun fanarioții și, din aceleași rațiuni, a fost întreținută instabilitatea domniilor, izvor permanent de înăvuițire pentru birocrăția constantinopolitană. Doar primii domni au avut parte de o perioadă relativ mai lungă de cîrmuire, necesară „adaptării” noului regim și, nu mai puțin, pentru a se familiariza cu noile realități. Era cazul lui Nicolae Mavrocordat, domn în Moldova (1711—1715) și, apoi, o bună vreme, în Țara Românească (1715—1716; 1719—1730), al lui Mihai Racoviță (1715—1726), Grigore Ghica (1726—1733), domni în Moldova ș.a. Ulterior, fluctuația domniilor a devenit dezolantă, paralizând orice inițiativă și orice program de perspectivă. Relativ mai „lungi” s-au dovedit doar domniile lui Alexandru Ipsilanti (1774—1782), Constantin Moruzi (1777—1782), Ion Caragea (1812—1818), Șarlat Callimachi (1812—1819), dacă le raportăm la domniile obișnuite din epocă, de 2—4 ani, dar și de un an sau de cîteva luni.

Guvernd în felul acesta, domnii fanarioți erau „victimele providenței”. Numirea în tron și apoi mazilirea atîrnau nu numai de puterea aurușilor, ci și de capriciile sultanilor și ale marilor viziri, într-un joc complicat de intrigi și de interese. Nimeni nu a surprins mai plastic situația dilematică a unui asemenea cîrmuitor decît Mihai Eminescu: „Urit de țară, combătut în taină de către mai toți boierii pămînteni, năpăstuit de creditorii săi fideli, pus față cu iubirea de argint și cu disprețul miniștrilor turci; în luptă necurmată cu fanarioții potrivnici din țară și din Constantinopol, un asemenea voievod e aruncat

mereu la dreapta și la stînga, doarme pe spini, umblă pe jăratec și totdeauna își poartă viața în dinți<sup>9</sup>.

Domnii cîrmuiau sub impulsul intereselor ce i-au adus la tron — acela de îmbogățire, mai ales — puse de acord, mai mult sau mai puțin, cu îndatoririle guvernării. Realizările lor în direcția din urmă erau inevitabil compromise de realitățile atît de schimbătoare. Ei veneau și plecau însoțiți de o întreagă suită de creditori, rubedenii și credincioși, dornici de funcții și înavuțire. Sfatul de înalți dregători se schimba aproape cu fiecare nouă domnie, punînd mereu autoritatea centrală sub semnul provizoratului. Epocă a „efemeridelor“ — astfel se înfățișau sub raport politic Principatele în veacul XVIII, descurajînd inițiativele și orice scrutare în viitor. Abia spre sfîrșitul epocii, sub influența Luminilor, speranțele au renăscut, în contextul general al intensificării acțiunilor antiotomane și al primelor eforturi pozitive privind ameliorarea statutului internațional al Principatelor.

Jocul iluzoriu al puterii oglindea structuri politice și sociale neclintite, dînd dimensiunea decalajelor și a adversităților din interiorul lumii românești, aspecte ce prelungeau vechi realități feudale, supuse prefacerilor, ritmului lent, dar progresiv al modernizării.

Diferențiată prin putere economică, ranguri, origine etnică și interese personale, clasa conducătoare polariza în continuare toate urzelile politice, la adăpostul sau împotriva Curții, uneori sub protecția puterilor vecine. Intrigile de alcov și revoltele deschise sporeau tensiunea în societate, agitînd peisajul vieții cotidiene, mai ales în Principatele Române, unde conflictele se consumau pe fondul rivalității dintre boierimea pămînteană și fanarioți. Așa s-a întîmplat în 1759, cînd boierimea moldoveană în frunte cu mitropolitul a ridicat contra spătarului fanariot Stavarache populația strînsă la Iași într-o zi de iarmaroc: „Și pornindu-să cîteva mii de țărănime, au mers la poarta curții de au stătut, iar o samă au mers



de s-au suit în clopotnița Triisfetitelor și au început a tragi clopotul cel mari [...] Iar spătarul se gata de drum. Atunce prostime striga cu toții: « Să ni dați pe Stăvărache! » Și puind toți spatele în poartă, cu toate că ține pe dinlăuntru, au început a năvăli. Iar turcii striga în limba lor: « gheri-gheri! » Iar norodul năvălie<sup>10</sup>. Fanariotul atît de urît de pămînteni a reușit de astă dată să scape, găsindu-și sfîrșitul mai tîrziu la Constantinopol. Alteori, intrigile interne s-au repetat cumplit asupra acelor care le întrețineau, cum s-a văzut, cam în aceeași vreme, în Țara Românească. În toiuł unei ierni grele, în timpul domniei lui Constantin Racoviță, boierii pămînteni „au izgonit cu orța pe boierii greci, [...] mult multe din slugile lor erau cît pe-acî să înzeca pe drum din pricina gerului prea aspru“. Pedeapsa n-a întîrziat să vină din porunca Porții. Domnul i-a trimis pe boierii Văcărești tocmai în mchisorea Famagusta din insula Cipru, unde Garbu Văcărescu avea să moară. Episcopul de Rimnic a fost „legat în fiare“ și închis la Mitropolie, iar Sandu Bucșănescu, „bătut de mai multe ori fără milă“, a fost și el întemnițat<sup>11</sup>.

Alți boieri au plătit cu prețul vieții opoziția față de regimul fanariot și tentativele de răsturnare din scaun a domnilor, cum s-a întîmplat cu Manolache Bogdan, mare vornic, și Ioan Cuza, mare spătar, decapitați din porunca lui Constantin Maruți, în august 1778. În ciuda primejdiilor, prezența boierimii în scena vieții politice și în lisele ei a continuat. În Transilvania, multe din divergențele interne s-au consumat în Dietă, prin disputarea chestiunilor de guvernare. Mult mai dramatică s-a dovedit, în schimb, lupta națională, ținută de aspirația românilor de a dobîndi ul cuvenit în rîndul „națiunilor“ recunoscute ale Principatului.

Conflictele din interiorul societății angajau și alte pături sociale. Lumea clericală nu era tînta de ele în Principatele Române — ca reacție la infiltrarea masivă în conducere a clerului grecesc — dar mai ales în Transilvania, unde religiile

„recepte“ își disputau acut preponderența, întîlnindu-se doar în lupta contra bisericii unite și a celei ortodoxe.

Contradicțiile sociale au înăsprit cel mai mult atmosfera stărilor conflictuale și antagonice. Faptul s-a văzut în timpul răscoalei din 1784 și al mișcării revoluționare din 1821, cele mai impresionante acțiuni împotriva ordinii feudale, capabile să instileze teama în rîndul autorităților și al claselor dominante. Imaginea tulbure a societății în secolul XVIII comporta și alte aspecte, rod al conjuncturii internaționale și al realităților interne. Nu era, desigur, singurul moment de grea cumpănă în istoria românilor. Mai mult încă. Dramatismul adesea invocat n-a fost propriu doar acestui popor, fie și numai în comparație cu statele vecine. Țările sud-dunărene dispăruseră de mult de pe harta Europei, transformate în pașalic. Același destin îl cunoscuse Ungaria, ce intra de la sfîrșitul secolului XVII sub stăpînirea habsburgilor. În veacul XVIII, avea să se prăbușească marele regat al Poloniei, împărțit succesiv între Prusia, Rusia și Austria. Doar Moldova și Țara Românească și-au menținut ființa statală, fiind singurele state care au continuat să beneficieze de un statut internațional deosebit, oricît de mult s-a adîncit dominația otomană.

În aceste condiții, veacul XVIII a cunoscut mutații ce i-au conferit un loc aparte în trecutul românilor. Dincolo de accidentele istorice din desfășurarea sa și, adesea, chiar în ciuda lor, societatea a făcut pași însemnați în direcția modernizării. Persistența puternică a structurilor feudale rămînea o realitate incontestabilă, peste care semnele înnoirii și-au pus treptat și ascendent amprenta. În pofida aparentei de integrare în tradițiile istorice autohtone, domniile fanariote au grăbit criza vechilor instituții.

Se știe că înalții dregători cîrmuiau Principatele în virtutea unui „program” de exploatare, răspunzînd nevoilor crescînde ale Porții, la care se adăugau și propriile lor interese de îmbogățire. Un asemenea program avea de înfruntat mai întîi

...ternicia boierimii, interesată în exploatarea  
...țărânului spre propriul folos. Dar el se  
...și de deficiența mecanismului de percepere  
...aflat adesea la bunul plac al slujbașilor,  
...controlabil și cu atât mai greu de suportat  
...contribuabili. Fuga lor de pe moșii constituia  
...ata modalitate de evaziune, ceea ce făcea ca  
...enii liberi cu învoială să ajungă adesea în  
...ția unor „destărați“, potrivit documentelor  
...nii. Lipsiți de mijloacele de apărare oferite  
...solidaritatea tradițională a obștii în curs de  
...luție, ei erau incapabili să opună o rezistență  
...durată, altfel decât prin judecăți la Divan,  
...sau haiducie. Între acestea, fuga îndeosebi  
...enise un veritabil simptom de criză, cunoscând  
...porții dramatice și consecințe psihice datorir-  
...ruperii de „starea și orînduiala noastră cea  
...rămăsească“<sup>12</sup>, după cum se exprimau cei în  
...cauză.

Confruntînd-se cu asemenea situații, domnii  
...căutat unele remedii. Între ele, măsura cea  
...mai însemnată a constituit-o abolirea șerbiei și  
...reglementarea raporturilor între stăpînii de pămînt  
...și țărânii clăcași, operă a domniei lui Constantin  
...Mavrocordat, prin care relațiile sociale erau  
...berate — cel puțin teoretic — de o puternică  
...șayilă feudală în dezvoltarea lor. Măsura echivala  
...un adevărat „act revoluționar“ în relațiile  
...sociale și în conștiința vremii, anticipînd reformele  
...similare din estul Europei. Patenta lui Iosif II  
...vivind desființarea iobăgiei din Transilvania se  
...seria în același amplu program reformator, în  
...ord cu prefacerile din straturile de jos și cu  
...ndința de modernizare a structurilor sociale din  
...regul spațiu carpato-dunărean.

În procesul respectiv erau antrenate — mai  
...dt sau mai puțin — și alte clase ale societății  
...ate care nobilimea, interesată în economia de  
...simb, dovedise o remarcabilă acomodare la nou,  
...rind în multe privințe rolul revoluționar rezervat  
...Apus burgheziei. Spre finele veacului, ea deve-  
...se în Moldova și Țara-Românească purtătoarea  
...cuvînt a celor mai progresiste idealuri ale

vremii (alegerea domnilor pămînteni, reformarea Principatelor, unirea sau chiar independența lor ș.a.). În fine, fanarioții înșiși au îndeplinit o „funcție esențială” în pregătirea unei clase mijlocii, capabilă să înlesnească în viitor ascensiunea burgheziei.

Peisajul unei societăți în prefacere era cu mult mai bogat și mai nuanțat decît l-am putut schița aici. Să amintim lumea tirgurilor și a orașelor, angajată mai repede în noua rețea a economiei precapitaliste, în cuprinsul căreia se distingea mai ales burghezia românească din Transilvania. Să amintim contribuția intelectualității, în continuă autodefinire ca pondere socială și ideal politic și cultural în slujba progresului național. Să amintim rolul clerului, un rol de prim rang în redeşterea culturală și în programul de luminare a maselor.

Restructurarea claselor sociale era doar un reflex al mutațiilor din economie, în cuprinsul căreia agricultura deținea în continuare ponderea. Natura se dovedise generoasă cu pămîntul românesc și cei mai mulți dintre călătorii veacului au avut ocazia să se convingă de o asemenea realitate. Cu toate acestea, cultura cerealică și creșterea animalelor erau departe de a răspunde posibilităților. Instituirea monopolului otoman — consecință directă a dominației Porții — se dovedea o piedică în calea dezvoltării economice a Principatelor, descurajînd orice inițiativă în domeniu. Așa se explică persistența tehnicilor agricole rudimentare, productivitatea redusă și dimensiunile restrinse ale terenului cultivabil. O agricultură mai avansată exista doar în Transilvania, unde, în 1769, apărea și prima societate de profil agricol, menită să încurajeze inițiativele și să pregătească specialiști.

Cerealele cultivate erau aceleași ca în perioada precedentă: grîul, ceruț în cote sporite de Poartă, meiul, a cărui producție se afla în scădere, fiind înlocuit tot mai mult cu porumbul, ovăzul, secara. O noutate o reprezentau cartofii, cultivați în Transilvania de la mijlocul secolului XVIII, apoi

Principate. În general, producția cerealică n-a înregistrat, totuși, înnoiri deosebite. Destinată în primul rînd consumului intern și cerințelor Porții (în cazul Principatelor), ea începea să răspundă nevoilor pieței, semn încă destul de timid al soluției economiei domeniiale și al îndreptării ei spre relațiile marfă-bani.

Spre nevoile pieții se îndreptase și creșterea vitelor, sector predominant al economiei agrare. A contribuit la aceasta și faptul că monopolul Porții excepta, din motive confesionale, produsele de carne, astfel încît negoțul lor s-a dezvoltat nestingherit.

Semnele înnoirii au pătruns și în domeniul meșteșugurilor și, în general, al vieții „industriale“, ale cărei începuturi timide se plasează tot în secolul XVIII, o dată cu apariția primelor manufacturi în domeniul textilelor, în cel alimentar, al hirtiei ș.a. Ceea ce documentele vremii numeau „fabrici“ erau în realitate ateliere (de postav — la Pociovaliște, Chiperești, Sadu; de sticlă — la Holboca, Vlădeni; de hirtie — la Brașov, Fundenii Doamnei pe Colentina, Ciorogirla ș.a.), folosind munca salariată (de la 15 la 100 de lucrători) ce deschidea încet calea relațiilor capitaliste. Și în acest sens, provinciile românești de sub stăpînirea habsburgică erau mai avansate. La Oravița primele furnale metalurgice se înălțau încă din 1718, urmate de cele de la Dognecea, Boeșa și din alte localități, fără a mai vorbi de minerit sau de extracția petrolului ce absorbeau forțe sporite de lucrători.

Impresia de „turnură“ pe care a lăsat-o societatea românească din secolul XVIII este și mai vizibilă în viața culturală.

Cîteva realități jalonează indiscutabil evoluția ei.

Veacul începuse sub semnul crizei marilor valori. Faptul s-a văzut îndeosebi în primele decenii, cînd comparația cu perioada precedentă era la îndemîna multora, explicînd deziluzia lor la gîndul că „oamenii cei învățați au murit“. La dispariția pleiadei de cărturari (din

care făcuseră parte Dosoftei, Miron Costin, Dimitrie Cantemir, Antim Ivireanul, Constantin Cantacuzino ș.a.) s-au adăugat privațiunile curente ale unei culturi vitregite de tipografii particulare, presă, teatre, saloane literare etc.

Încă un element al amintitei crize a fost implantarea ascendentă a culturii străine, ceea ce a întreținut o anume bipolaritate a vieții culturale, gravitând, la un capăt, în jurul Curții domnești și a marilor instituții academice și, la celălalt capăt, în jurul focarelor tradiționale de cultură din preajma mănăstirilor. Asemenea realități au marcat puternic dialogul dintre tradiție și înnoire. Era aproape de la sine înțeles ca oamenii secolului care își asumaseră idealul Luminării să privească altfel și rostul culturii în viața societății. Considerată pînă atunci doar un apanaj al lumii bisericesti, ea începea să fie prețuită ca factor esențial în formarea personalității umane, în genere. Hrisovul lui Ion Teodor Callimachi (1759) proclama că „podoaba cea mai mare a lumii este omul, iar a omului, învățătura”, preamărind rolul școlii, „cuibul înțelepciunilor, grădina iscusitelor meșteșuguri, izvorul învățăturilor, glasul celor de demult, care buciună adevărul”<sup>13</sup>. Nu întimplător, asistăm la progresul învățămîntului. Numărul școlilor de la orașe și sate a sporit. Învățămîntul, în genere, a fost considerat cu mai mult respect, în răsplătirea boierimii cu funcții în stat invocîndu-se — cel puțin ca intenție — „averea procopselii” celor în cauză<sup>14</sup>.

O dată cu reconsiderarea școlii, a crescut și rolul cărții, ca element de seamă al comunicării dintre oameni. Cifrele vorbesc de la sine de noul ei impact în epocă. Față de tipăriturile din veacurile XVI—XVII, cu tiraje între 100 și 500 de exemplare, cele din veacul XVIII au avut pînă la 500—1000 exemplare, ajungînd spre sfîrșitul secolului să depășească limita din urmă, adesea pînă la două-trei mii de exemplare. Faptul dovedea gustul pentru lectură, ca deslătare a minții, într-o relație pe care un cititor o surprindea în termeni simpli și clari: „de-ți va fi mintea

atuncea și cartea poți să o înveți cum se  
“ 15

Receptata cu interes în mediile boierești sau  
crahale, cartea a ajuns totodată în atenția altor  
categorii sociale. Avem în vedere și pe locuitorii  
rurilor, care au participat la actul de cumpărare a  
cărții, dovedind exemplara solidaritate a obștii  
față de nevoia de cunoaștere și de împlinirea  
aspirațiilor de ordin spiritual.

În strinsă legătură cu prestigiul cuvântului  
scris, însăși oralitatea și-a îmbogățit mesajul, cum  
se poate vedea din „arhitectura“ textului tipărit, atât  
de sensibil la rigorile lecturii „cu voce tare“<sup>16</sup>.  
Cuvântul tipărit lua astfel calea oralității prin  
prezentarea în public, înștilându-se în mijlocul lumii  
neștiutoare de carte.

Fapt interesant, de curînd scos în relief, se-  
colul XVIII a produs și un alt mod de percepere  
vizuală a realității, ilustrat de preferința pentru  
imaginea „votiv-decorativă“<sup>17</sup>.

Amintind asemenea realități, nu uităm imensa  
ignoranță ce continua să greveze puternic com-  
portamentul societății, la toate nivelurile. Ea  
trebuie văzută nu doar ca o realitate predominantă,  
ci și ca motivul hotărîtor al inițiativelor ce au  
permis ampla acțiune iluministă de la sfîrșitul  
secolului XVIII, continuată mult mai viguros  
în perioada următoare.

Dar iluminismul nu este decît ultima și cea mai  
semnificativă consecință a întregii efervescente spiri-  
tuale a veacului. Pînă la triumful său, scena cultu-  
rală a comportat numeroase alte nuanțe, marcate  
de influența spirituală a ortodoxismului, ce a reco-  
mandat atașament la tradiție, dar, fapt interesant,  
nu în sensul *revenirii* sau al *cantonării* în aceasta,  
ci al continuării ei printr-un program mai energic  
de activare culturală. Așa se explică de ce în  
istoria noastră, ortodoxismul s-a întîlnit cu ilu-  
minismul de aceeași parte a baricadelor, susținînd  
efortul de asanare a decalajului cultural și de  
„iluminare“ a poporului, efort prin care ultima  
parte a veacului XVIII a devenit un moment al  
transformărilor esențiale, prin apariția formelor moderne

de viață intelectuală: presă, teatru, societăți literare ș.a.

Mutația respectivă nu mai era consecința strădaniei unei elite de savanți, ca la finele secolului XVII, ci rodul eforturilor conjugate ale unei cărturării de condiție modestă (între care n-au lipsit unele vîrfuri), aceea care a preluat datoriile spirituale de îndată ce „oamenii cei învățați au căzut“. Această cărturărie, clericală sau laică, a asigurat nu doar continuitatea culturii, ci și un anume sens „mai democratic“ al acesteia. Astfel încît, „măsurînd distanța ce separă structura mentală a elitei de la începutul secolului XVIII de mentalitatea primilor ani ai secolului următor, pot fi constatate atitudini semnificative și un utilaj mental în măsură să colaboreze la definirea lumii moderne în termeni naționali“<sup>18</sup>. Este o concluzie potrivită pentru sensul tuturor transformărilor parcurse de români în secolul XVIII. Ele au influențat în mod corespunzător gîndirea și sensibilitatea oamenilor, le-au imprimat o mai puternică forță de coeziune spirituală, transformată în acțiune socială și politică, apropiînd energiile în marele proces al construcției identității naționale moderne.



# LUMEA FORMELOR ȘI A CULORII

## CLIMĂ ȘI NATURĂ

Încercarea lui Montesquieu de a privi realitatea umană prin prisma climei și-a redobândit interesul grație cercetărilor mai noi, care i-au putut stabili locul în rîndul fenomenelor ce au marcat evoluția; un loc pe care Emmanuel Le Roy Ladurie îl socotea „nici primul, nici ultimul“, respingînd tentativa unui determinism naiv, fără a ignora în același timp importanța unui asemenea factor, deosebi în societățile tradiționale, în care fluctuațiile meteorologice au influențat atît de puternic evoluția economiei agricole <sup>1</sup>.

Dar nu numai evoluția economiei. Între climă și sensibilitate a existat mereu o relație intimă, creată adesea de creația folclorică sau literară, o relație care continuă să-și aștepte explicațiile. În orice caz, noua istorie a știut să încorporeze această dimensiune în arsenalul ei, interesîndu-se mai mult de istoria climei, sau, pur și simplu, reconstituind trecutul în raport de coordonatele ei, așa cum a făcut-o și Pierre Chaunu în *Civilizația Europei în secolul Luminilor*. „Apreciem la justa valoare marele val al mutației spațiale din secolul XVIII — scria el — dacă ținem seama de fluxul general al izotermilor către sud“ <sup>2</sup>.

Oricum, în „mica eră glacială“, cuprinsă între 1400/1550 și 1840/1850, secolul XVIII pare să fi

constituit un răstimp mai favorizat prin iernile sale dulci și verile răcoroase<sup>3</sup>. Spațiul românesc se înscrie în același areal climateric. A rememora câteva ipostaze din însușirile sale nu este lipsit de interes, fie și numai pentru a desluși tabloul epocii din perspectiva luminii și a întunericului, a căldurii și a frigului, de la zi la noapte, de la un sezon la altul sau de la an la an.

În acest ciclu etern al naturii, iarna nu era anotimpul cel mai ademenitor; cel puțin în ipostaza în care o cunoștea Alexandre Maurice d'Hauterive, surprins de faptul că locuitorii puteau să reziste la gerul cumplit: „Pe cînd pămîntul este acoperit cu zăpadă și un frig tot așa de aspru ca cel de la Moscova oprește cursul apelor, mai bine de două mii de moldoveni dorm afară, lângă un foc de trestie sau chiar fără foc și nici turmele lor, care rîciie pămîntul ca să pască cîteva fire de iarbă uscată de îngheț, nu sunt mai puțin răbdătoare decît dînșii la asprimile iernii”<sup>4</sup>. După William Wilkinson, alt observator atent al realităților românești, iarna cea mai aspră începea o dată cu luna decembrie și ținea pînă la mijlocul lui februarie. În acest timp, Dunărea și toate riurile ce se vărsau în ea înghețau, gheața fiind „așa de groasă, încît chiar artileria grea poate trece pe ea”<sup>5</sup>.

Așa erau iernile foarte aspre pe care autorii cronicilor le considerau excepții de la cursul obișnuit al vremii. O asemenea iarnă „foarte aspră și lungă”, a început în octombrie 1739 și a ținut pînă în aprilie, anul următor, avînd drept consecințe înghețul viilor, moartea vitelor etc. Prelungindu-se pînă în aprilie, iarna a împiedicat și însămînțările de primăvară, ceea ce a adus noi daune populației<sup>6</sup>.

Abaterile de la clima obișnuită se recunosc în expresii ca aceea folosită de autorul *Letopisețului Țării Moldovei*: „Cădzusă și o iarnă atunce, cari de multă vreme nu ține mînte oamenii iarnă ca aceasta (subl. n.), căci agiunsă și carul de fin 30 de lei și nu să găasă și discopere casă de da la cai”<sup>7</sup>. Tocmai în aceste împrejurări, Grigore Ghica fusese mutat de la tronul Moldovei la

arela al Țării Românești, încît „cu mare greutate, au mers Grigorii-voevoda de la un scaun pînă la altul“; ninsoarea a ținut și atunci pînă la sfîrșitul lui martie și — scrie cronica — „au perit multe vite a lăcuitoților“<sup>8</sup>.

Altă iarnă grea de neuitat a fost cea din perioada 1749—1750, cînd a înghețat Dunărea<sup>9</sup> și, mai tîrziu, în vremea domniei lui Constantin Hangerli, cînd, după o mențiune a lui Dionisie Eclesiarhul, a fost „iarnă grea și zăpadă mare“<sup>10</sup>. Iarna grea din 1783—1784 era consemnată și de autorul unei însemnări manuscrise, cu dorința „să știe de cînd a căzut iarna cea mare cu trii viscole“. Zăpada a ajuns atunci pînă la streșinile caselor — arăta el — „di nu putea ieși oameni den casă [...] cari oameni, cite de 50—60 de ani de bătrîni, n-au fost apucat iarnă ca aciasta“<sup>11</sup>.

Și iernile prea ușoare erau o excepție de la cursul normal al vremii, cum s-a întîmplat în timpul lui Mihai Racoviță (1717), cînd „aproape că n-a căzut zăpadă — consemna *Cronica Ghiculeștilor* — așa că oamenii nu au avut nevoie de lemne multe. Și, deoarece, din pricina ploilor, n-a lipsit verdeața din păduri și din cîmpii, oamenii sapau pămîntul din munți și văi și scoteau rădăcini și buruieni cu care se hrăneau“<sup>12</sup>.

O iarnă cu totul deosebită s-a semnalat și în 1778, cînd — aflăm din altă însemnare manuscrisă — „vremea a fost atît de caldă, de imblai pînă la Bobotează cu cămașa“<sup>13</sup>. Iarna s-a dovedit blîndă și în 1818: „ci au fost cald pînă la postul mare și au fost puțin umățel, dar n-au ținut nici o zi“<sup>14</sup>.

Primăvara era așteptată cu nerăbdare. Cu această dorință, străbătea pămîntul românesc pontele d'Hauterive, dezolat de rigorile iernii și sensibil la frumusețea locurilor pe care le descoperea în drumul de la Tecuci spre Bîrlad: „Jos, a vale, curge un pîriu, străjuît de un versant pîunător, încoronat de păduri, o nesfîrșită zonă de pășune se întinde din vîrf pînă la poale, către el șerpuiește în jurul unui șirag de boscheți, care-i înlănțuie și-i desface. Copacii de pe cele

două maluri își împreunează pe alocuri ramurile, formînd arcade splendide. Aceste păduri au început deja să fie populate de păsări care presimt de departe primăvara, florile, frunzele și fructele ce vor acoperi arbuștii, perii, cireșii, trandafirii sălbatici. Ce frumos trebuie să fie anotimpul dorit în acest splendid peisaj!"<sup>15</sup>

Cînd razele soarelui străluceau mai puternic peste întinderile albe, topindu-le în numeroase pîrliase, apăreau și primele semne ale anotimpului atît de așteptat, ce începea noul ciclu al vieții o dată cu muncile de sezon. Nu dispunem de suficiente mărturii pentru a măsura și întreaga semnificație afectivă, altfel decît am fi tentați s-o facem, gîndind la reacțiile etern umane în fața primăverii. Ceea ce răzbate pe alocuri în cronici se referă tot la excepțiile de la cursul firesc al vremii. Așa s-a întîmplat la începutul domniei lui Matei Ghica în Moldova (1753), cînd, în timpul unei „primăveri neîncetate“, au avut loc „ploi vijelioase și ruperi de nori și trăsnete“ și, „revărsîndu-se riurile mari, au pricinuit mari stricăciuni semănăturilor țării“<sup>16</sup>.

O dată cu vara, natura își recăpăta întreaga splendoare. Nu și atunci cînd se făceau simțite din nou capriciile vremii, cum s-a petrecut în vremea domniei lui Mihai Racoviță, cînd a fost o secetă atît de cumplită, încît săracii „mîncau rădăcini de papură și umblau pe drumuri cerșind pîine ca să nu moară“<sup>17</sup>. În altă vară, în schimb, în timpul aceluiași domn, au fost ploi prea abundente, producînd inundații păgubitoare pentru agricultură, încît „numai grîu, fin și orz s-au făcut, puțină mîiere iar prune deloc [...], semne prevestitoare de nenorocirea ce avea să se abată asupra acestei țări“<sup>18</sup>.

Cronicarul exprima aici o mentalitate tradițională, sensibilă la mesajul naturii, preocupată să-i decodifice semnele și întreținînd pe această cale dialogul strîns cu ea, dialog ce poate sugera și dimensiunea impactului afectiv al elimei.

În suita fireasca a anotimpurilor, toamna părea anotimpul preferat. Cel puțin, după impresia lui

„...kinson, convins că „din septembrie pînă la  
...situl lui noiembrie sunt cele mai frumoase  
...19. Ne îndoim de valabilitatea generală a  
...servației, cînd știm ce loc însemnat au avut  
...epetiile în evoluția climei. La 23 septembrie  
...1784, spre exemplu, ploile au fost urmate de  
...soare, afectînd stringerea recoltei, fapt care —  
...ta un contemporan — „nu țin minte să fi mai  
...altă dată la aciastă vreme“<sup>20</sup>.

În scurgerea obișnuită a vremii, n-au lipsit  
...alte „abateri“, socotite adevărate „ciudățenii“  
...naturale. Consemnarea lor lapidară pe filele unor  
...rți arată de la sine efectul pe care l-au avut  
...supra contemporanilor. Fără intenția unei „in-  
...tentarieri“, cîteva exemple sugerează varietatea  
...prejurărilor de moment ce au marcat și viața  
...afectivă în epocă:

Iulie 1774. Cerul era senin, cînd a apărut un  
...or luminos, „din care a început a tuna, apoi,  
...odată, trăsînd, a căzut ca ploaie multe pietre  
...pe o verstă de loc, negricioasă ca noroiul cel  
...1778“<sup>21</sup>.

9 martie 1797. „Au fost fortună mari [...]   
...arte cumplită, cit n-au mai rămas oi și ciobanii  
...murit“<sup>22</sup>.

18 iunie 1797. Noaptea, ploaie cu pietre „cu  
...ucăți mari ca un ou de hulub“<sup>23</sup>.

2 iunie 1821, la două noaptea. Furtună mare,  
...piatră multă, una era ca aluna, alta ca nuca,  
...cit oul, întru care a surpat și case din temelie  
...] și furtună amestecată și cu cutremur foarte  
...are, viile le-au prăpădit, pomii i-au scos din  
...rădăcină“<sup>24</sup>.

Cronica observațiilor asemănătoare este mult  
...ai bogată și numai prin analiza ei pe cit posibil  
...tegrală s-ar putea desluși un tablou al felului  
...care clima a participat la ambianța psihologică  
...secolului. Pînă unde poate merge interpreta-  
...a relației intime dintre climă și viața afectivă  
...este o altă problemă, mai greu rezolvabilă pentru  
...ment. Sub impresia teoriei lui Montesquieu,  
...au lipsit în epocă aprecieri categorice, precum  
...a lui d'Hauterive, care era convins că „moli-

ciunea" moldovenilor se datora climatei deosebite de pe aceste meleaguri<sup>25</sup>. Desigur, nu se avea în vedere doar clima secolului XVIII, ci efectul ei de mai lungă durată asupra vieții.

Este ceea ce se poate spune și despre natură, cadrul esențial al vieții din toate timpurile. Și pe seama ei s-au elaborat numeroase teorii, ce arătau locul datului geografic și natural în evoluția economiilor sau în modelarea psihologiilor colective. Este suficient să amintim concepțiile lui Spengler sau ale lui Frobenius despre „sentimentul spațiului“, ca generator de stil și de cultură, concepții potrivit cărora „sufletul unei *anume* culturi este fatalmente și irevocabil legat de un *anume* peisaj“. În același spirit, și-a elaborat Lucian Blaga teoria „spațiului mioritic“ ca viziune spațială specifică, luînd forma determinată a infinitului absolut<sup>26</sup>.

Privite dintr-un atare unghi, relieful și peisajul din secolul XVIII sînt acelea dintotdeauna, făcînd superfluă tentativa de a evoca înfățișarea pămîntului românesc pentru nevoile analizei prezente sau de a medita la implicațiile ei directe asupra sensibilității. Totuși, nu am putea evoca lumea formelor și a culorii din veacul XVIII ignorînd tocmai fundalul pe care ea s-a proiectat. Cîteva impresii venite din epoca respectivă se dovedesc utile pentru a sugera un asemenea decor. Ele nu provin în general de la locuitorii statornici ai țărilor române. Înfrățiți de veacuri cu pămîntul și natura, ei le-au socotit pe acestea repere firești ale existenței, componente intrinseci ale cadrului de viață. Călătorii străini au avut puțința să privească „din afara“ acestei relații, și, în plus, din perspectiva posibilității lor de a compara realitățile românești cu alte locuri văzute de ei în lume.

„Am străbătut toate regiunile Europei — avea să scrie J. L. Carra —, dar n-am aflat nici un alt ținut în care împărțirea cîmpurilor, a dealurilor și a munților să fie atît de prielnică agriculturii și atît de fermecătoare ca perspectivă, cum este în Moldova și în Țara Românească. Natura poate fi

mai măreață și mai maiestooasă în Elveția, dar aici ea este mai blindă și mai plăcută, dacă mi se îngăduie o asemenea expresie“<sup>27</sup>.

În termeni aproape identici, avea să scrie și prințul de Ligne, care s-a aflat scurt timp în mijlocul românilor: „Cit de nespus de frumoasă este țara! Atît de minunat de frumoasă, încît întreaga Europă s-ar împotrivi dacă s-ar încumeta cineva s-o cucerească!“<sup>28</sup>.

Cum arătau locurile ce produceau atîta incîntare?

Mergînd de la Bîrlad spre Vaslui, abatele Boscovici descria „minunatele peisaje, alternînd cu codri: pretutindeni, numai iarbă și flori“<sup>29</sup>. Thomas Thornton încerca să redea peisajul „măreț și romantic“, amintind „șuvoaie, pajiști înflorite, pășuni pășcute de turme“, toate contopite într-un „mănunchi de frumuseți, care — scria el — ne-au fermecat privirile odinioară“<sup>30</sup>. Dr. Adam Neale ne lăsa altă imagine memorabilă a naturii pe care o întîlnea, convins că n-avea să uite nici odată „priveștiile minunate ale nesfîrșitei variații de peisaje ale acestei țări: de la muntele ascunzîndu-și capul în nori, cu tot cuprinsul țării acoperit cu un strat gros de pămînt vegetal și, pretutindeni, împodobită cu o pădure de arbori înalți și măreți sau cu o pajiște verde, atît de bogată și strălucitoare“<sup>31</sup>. Același verde „atît de plăcut la vedere“ era remarcat de Caronnini<sup>32</sup> care, ca și contele d'Hauterive, se entuziasma în fața „arborilor magnifici“<sup>33</sup>.

Mărturiile nu se opresc aici, îmbogățind imaginea unui peisaj variat și frumos, ce a constituit scandalul vieții pe aceste meleaguri și, mai mult, a participat în felul său la istorie.

## GEIONOMIA UNEI AȘEZĂRI UMANE

În tabloul divers al naturii, colorat de codri, pășuni și lunci, de munți, dealuri și cîmpii, se adăugau și liniile șerpuitoare ale drumurilor pe

care gonea adesea trăsura unui călător, grăbit să ajungă înainte de căderea întunericului la adăpostul vreunui sat sau oraș. Distanțele între asemenea așezări se dovedeau mari și vizitii trebuiau să mîne cu iuțeală, ceea ce l-a speriat pe doctorul englez William McMichael, membru al Societății Regale, care străbătea pămîntul românesc în 1817–1818. „Una din slugile noastre — avea să noteze el — mai fusese în Moldova și ne spunea de iuțeala cu care mîna surugii localnici, cu cuvinte care ne făceau să ne uităm îngroziți la starea nenorocitelor noastre briște [...]: ne rugărăm acuma, pe atît de serios, pe cît de fără folos ca surugiul [...] să meargă încetinel [...]. Însă în zădar, căci surugiul nostru (un neobișnuit de frumos flăcău, cu basmaua înfășurată în jurul capului, ca o cealma) se înduplecă abia să se învoiască la micul galop”<sup>34</sup>.

După emoțiile unui asemenea drum, călătorul ajungea la Iași, vădit impresionat de spectacolul înserării: „Un apus de soare strălucit făcea amurgul foarte frumos și intrară în capitală o dată cu întunericul, trecînd printr-o stradă lungă, alcătuită din încăpătoare case de cărămidă zidite la intrarea de nord a orașului”<sup>35</sup>.

Să-l urmărim în continuare pe oaspetele englez, ale cărui impresii ne ajută să descoperim fizionomia unui oraș care, ca și Bucureștiul, se dovedea a fi unul dintre cele mai însemnate așezări urbane ale românilor din secolul XVIII, chiar dacă unii contemporani, precum Raicevich, continuau să le considere „mai degrabă niște sate mai mari decît orașe”<sup>36</sup>. Asemenea tuturor Țîrgurilor și orașelor de la sud și est de Carpați, Iașul era departe de a oferi o priveliște prea omogenă sub raportul clădirilor din alcătuirea sa. Înfașurarea în sine purta stigmatul unei istorii ce a făcut ca alături de marturiile epocii lui Ștefan cel Mare și ale domniei lui Vasile Lupu să apară în grabă noi străzi, case și biserici în puținii ani de răgaz pe care i-a cunoscut secolul XVIII. Ele și-au făcut apariția o dată cu dezvoltarea economică și comercială, urmînd ordinea intere-



lor imediate ale vieții ce lăsaau pe un plan secund preocuparea pentru armonia formelor. Noi artere ale orașului s-au desfășurat în voia hazardului, acolo unde au găsit locul convenabil, colind vechile proprietăți, lipind dughenile negustorești de siluetele impunătoare ale vechilor ctitorii. Imaginea Iașului, ca oraș al contrastelor, era adesea sesizată de cei care s-au plimbat pe străzile sale. Contrast de stiluri și, nu mai puțin, de bogăție, ce lăsa impresia unui amestec deobile joase, acoperite cu șindrilă și de case încălătoare, din cărămidă, înălbite cu var. Acesta era orașul pe care l-a descoperit călătorul englez într-o dimineață de iarnă, deșteptat de ritmul de toacă și de glasul puternic al clopotelor.

Desigur, viața urbei pulsa mai puternic în treajma Curții domnești, reconstruită în 1804, unde se găsea piața principală (bazarul) și unde crepea Ulița Mare, flancată de clădirea Trei Strarhilor și de Mitropolie. La anumite ore, glasul clopotelor măsura scurgerea timpului, ca și pasul de la poarta cea mare a Curții domnești — bătea orele „să se audă în tot orașul”<sup>37</sup>. Ulița Mare era totodată axul ce încerca ordonarea spațiului. De aici se desfășeau alte artere însemnate, avate ca și aceasta (pe la sfârșitul secolului) cu tinduri netede de lemn, sprijinite pe birne. Erau străzi înguste cu magazine instalate în clădiri joase, acoperite cu șindrilă, cu obloane de lemn — ferestre, obloane ridicate în timpul zilei pentru a expune privirii cumpărătorilor mărfuri dintre cele mai variate: miere, smirnă, piper, semințe, cafele, portocale alături de bolovani mari de cer, crapi, moruni și alte feluri de pești, măsline, etc.

În alte ulițe, se înghesuiau atelierele celor mai felurite meșteșuguri, după numele acelorora se practica: cizmari pe ulița cu același nume — mahalaua Bărboi, olari (în Ulița Hagioaiei — importantă arteră comercială), lăcătuși, tinichii, aldărari, argintari, aurari, giuvaergii, lemnicari, pietrari, blănari, făclieri, luminărari, ceasornici etc. Nu lipseau din acest dicționar al înde-

letnicirilor coletarii și cafegiii. În Iași, se afla și o cahvigerie domnească, iar, la mijlocul veacului, o berărie, ținută de doi meșteri din Transilvania, pentru ca, în a doua jumătate a secolului, Herlet gerahul să deschisă o berărie în Muntenimea de Sus. Apa continua să fie și ea o „marfă“ căutată, ce se vindea pînă și în cîrciumi ca la acel Grigoraș Năfrămuță care aducea „apa de Strungă cîte 2 ori pe săptămînă“<sup>38</sup>.

Răspunzînd aceleiași nevoi, cîțiva domni au îmbogățit peisajul orașului cu cișmele frumos împodobite. Cine se apropia însetat de apa ce țîșnea din „haznaua“ din dreapta intrării de la Mănăstirea Sf. Spiridon putea să citească — dacă știa greaca — în amintirea ctitorului aceste rînduri care azi ne fac să zîmbim: „Acei cărora le este sete se mulțumesc văzînd această cișmea cu două țevi, din care curge apa ca și din cei doi ochi ai unui iubit și vor pomeni că Grigore bey a făcut fericit orașul Iași, aducîndu-i această apă dulce ca mierea“<sup>39</sup>.

Viața orașului avea și alte trebuințe pe care le aminteau siluetele țărigrădene ale ferezeilor, cum erau numite băile cu aburi frecventate și de familia domnitoare (chiar în incinta Curții domnești), de boieri care se întîlneau la feredeul de pe Ulița Ciubotărească, reparată în 1729, sau de înalți demnitari turci, în vizită la Iași, care-și aveau propriul feredeu în Beilic. Alți călători puteau să găsească hanurile trebuincioase popasului (ca lîngă Trei Ierarhi), hanuri ce aveau beciuri, grajduri, prăvălii, ateliere și magazii la parter și camere de locuit la primul etaj.

În peisajul destul de pestrîț al formelor se profilau și cîteva edificii ale culturii, precum noul local al școlii domnești, ridicat în 1762 lîngă Mitropolie, de unde porneau luminile învățăturii în rîndurile studiosilor dintr-o întinsă arie sud-est europeană; alte lumini răzbăteau — prin intermediul cărții tipărite — și din tipografia construită în 1743 de Duca Șotiriovici tesalianul, lîngă aceeași Mitropolie. Ar fi hazardat să sperăm că am putea oferi o imagine edificatoare a Iașu-

lui din secolul XVIII. fără a-l străbate pas cu pas de la Cetățuia și Frumosa până la Palatul domnesc din „dricul“ orașului și de aici până în Copou, unde Matei Ghica ridicase „un foișor desfătător și mareț [...] pentru a se recrea și a se odihni“<sup>40</sup>.

Imaginea în cauză nu a rămas neschimbată de la începutul veacului până la sfârșitul său. Războaiele și ocupațiile străine au adus numeroase distrugerii; molimele, incendiile au semănat deruta generală, paralizând viața de zi cu zi, după cum în zilele de sărbătoare orașul a îmbrăcat veșminte festive. Mai ales cu ocazia marilor sărbători ale Porții<sup>41</sup>, orașul se îmbrăca la „toate porțile și dughencle cu fel de fel de podoabe și cu mari lumini de candile pe toate ulițele și cu metarhaneli și cu tot feliul de zicăături“ în vreme ce porțile Curții domnești erau împodobite „cu oglinzi cu șic galbăn, cu fel de fel de verdeți, cu candile și altele“<sup>42</sup>.

Înfățișarea orașului purta și pecetea pe care i-o lăsau podoabele anotimpurilor sau ceasurile zilei, de la forfota dimineții la liniștea deplină în care se cufunda noaptea. Atunci se aprindeau felinarele pe la porțile unor case, răspinzind o lumină „lugubră, șovăielnică, gata să-și dea sufletul“, ca și în Bucureștiul pe care îl descria Anton Maria Del Chiaro, la începutul veacului. Când felinarele lipseau, prietena trecătorului întirziat în noapte era doar luna, proiectând siluețele clădirilor în lumina ei stranie pe care o surprindea atit de plastic tot călătorul amintit: „Dar, dacă se înalță pe cer luna, luminoasă și curată, veți vedea deodată acoperișele de tablă albă și roșie, strălucind ca argintul și aruncând scintei și fulgere; case cu o arhitectură stranie și măreață, înconjurăte cu o curte mare și o grădină parfumată, cu îmbătătoare miresme își aștern umbra de stăpîne ocrotitoare peste sărmenele cocioabe unde slugile își văd de treabă“<sup>43</sup>.

În timp ce orașul dormea, straja de noapte făcea rondul pe ulițe și în mahalale până când în orizont se despicau zorile unei zile noi.

În societatea românească din secolul XVIII, orașul nu dobândise înțietatea sau măcar o pondere apreciabilă, ca în spațiul transilvănean, unde dezvoltarea sa dispunea de mai multă siguranță. Exceptând capitalele celor două Principate, așezările urbane mai închegate erau târgurile. Câteva dintre acestea au ajuns cu vremea la rangul de oraș (Ploiești, Craiova, Galați, Botoșani), în vreme ce altele au decăzut la condiția de sat (Târgul de Floci, Cotnari ș.a.) — așezarea umană cea mai frecventă în spațiul românesc din secolul XVIII.

Înfățișarea satului era departe de a-i ispiti pe oaspeții străini, precum McMichael care sesiza — din fuga caleștii — o asemenea așezare lângă Birlad, numărînd de la distanță aproape 50 de bordeie de lut cu acoperișuri joase<sup>44</sup>.

Privind de afară și, cu atît mai mult, de la distanță, ochiul călătorului nu putea bănuî cea-laltă lume, ascunsă privirii sale de zidurile clădirilor. Ea merită, deopotrivă, să fie cunoscută pentru a întregi pe cît posibil reperele cadrului de viață de odinioară.

## DE LA PALAT LA COLIBĂ

Întreaga viață se desfășoară cel mai adesea în ambianța unei locuințe. Săracă sau bogată, ea e adăpostul momentelor cruciale ale oricărei existențe de la naștere pînă la moarte, de dimineată și pînă seara. Sensibilitatea acelor care au trăit între pereții ei i-au resimțit inevitabil influența, după cum dimensiunile, arhitectura, aranjamentul au reflectat, la rîndul lor, gustul și preferințele locuitorilor de odinioară.

Din păcate, din clădirile de altădată prea puține au subzistat pînă astăzi pentru a ne îngădui refacerea integrală a imaginii lor. Cu cît se știe, putem totuși îndrăzni să deschidem pentru o clipă ușile cîtorva locuințe, convinși că o dată cu ele deschidem și porțile către sufletele acelor care viețuiau aici.

Între atâtea edificii, parte moștenite din alte vremuri, parte refăcute sau chiar construite în întregime în secolul XVIII, palatul este, de departe, cel mai important, dominînd relieful urbanistic al formelor de arhitectură. El nu este însă o prezență prea obișnuită în spațiul românesc, exceptînd Transilvania, unde, alături de construcțiile ridicate în perioada precedentă, se înălțau în veacul XVIII noi siluete impunătoare. Între acestea, se distingeau palatul guvernatorului Transilvaniei, Samuel von Bruckenthal (ridicat la Sibiu în 1778—1785) sau palatele conților Bánffy (Cluj, 1774—1785) și Teleki (Tirgu Mureș, 1790—1795), etalînd măreția barocului.

În Principate, palatul rămînea cu deosebire privilegiul domnilor. El nu poate fi socotit o creație a epocii de care ne ocupăm. Pînă la sfîrșitul veacului XVIII, domnitorii au preferat să locuiască în palatele construite de predecesorii lor, adaptîndu-le sau cel mult renovîndu-le după fiecare incendiu ce le mistuia în flăcări. Răstimpul prea scurt al domniei, amenințată și aceasta de imprevizibilul sfîrșit nu era de natură să stimuleze prea mult inițiativele. Cum se înfățișau în aceste condiții reședințele lor?

Exteriorul nu purta însemnele deosebite ale măreției decît în comparație cu celelalte construcții ce le înconjurau. O distincție aparte aveau palatele de la Potlogi și Mogoșoaia, amplasate departe de zbuciumul cotidian al capitalei, în ambianța liniștită a naturii. Asemenea moșteniri ale domniei lui Constantin Brîncoveanu erau rare în peisajul formelor din aglomerările urbane. Doar Curtea domnească din București, extinsă în timpul aceluiași domn, își etala dimensiunile și bunul gust, apreciate și de un călător la începutul veacului, căruia palatul i se părea „frumos, încăpător, zidit din piatră și pitoresc acoperit”<sup>45</sup>.

Mai ascunsă privirilor celor de rînd era vechea Curte domnească din Iași, apărută de un zid de piatră, prevăzută cu metereze și turnuri de flancare.

Pe cât se dovedea de sobru exteriorul acestor palate, pe atât era de viu colorat interiorul. Pereții, pictați în culori contrastante (roșu și albastru de cobalt cu contururi negre sau verzui — închis pe fonduri aurii) înfățișau scene istorice sau religioase (ca la Mogoșoaia) ori motive animaliere și florale folosite mai ales în decorarea bolților și plafoanelor<sup>46</sup>. Alteori, pereții erau îmbrăcați cu lambriuri de lemn colorate, după moda renașterii occidentale sau cu tapiserii orientale și covoare dintre cele mai luxoase. Un efect deosebit trebuie să fi avut faianța de Iznik în tonuri de albastru de cobalt pe fond alb, folosită după modelul seraiurilor musulmane și în decorarea interioarelor Curții domnești din Iași, încă din secolul XVII<sup>47</sup>.

Mobilierul, podoabele și, nu în ultimul rând, vestimentația întrețineau același decor cromatic. Să privim încăperea rezervată celor mai însemnate festivități, acolo unde fiecare domn își începea și își sfârșea opera de guvernare: sala mare a Divanului. Aici se adunau dregătorii mari și cei mici (circa 40) în jurul tronului aurit, ridicat pe un podium. Tronul se asemena, probabil, cu acela rezervat domnului în biserici: bogat în sculpturi, încărcat cu ornamente colorate și aurite, capitonat în catifea și avînd deasupra un baldachin<sup>48</sup>.

Albumul lui Robert Ainslie ne sugerează sobrietatea și distincția unei asemenea săli în noul edificiu al Curții, ridicat cu resurse mai modeste de către Alexandru Ipsilanti, în 1775. În registrul superior al pereților, în spatele tronului, câteva ferestre în formă rotundă dădeau interiorului senzația de spațiu și concentrău lumina. Alte ferestre, flancate de draperii, la nivelul obișnuit al încăperii, asigurau priveliștea către exterior. Domnul, instalat pe o sofa orientală, se întreținea cu solii străini, îmbrăcați în veșminte europene și așezați alături, pe scaune. În fața lor stăteau în picioare boierii țării, înveșmîntați în straiele colorate ale Orientului și purtînd însemnele demnității.

Discuția cu solii în prezența întregului sfat era adesea precedată de o întreținere în cerc mai restrâns, numai în prezența domnului. În acest scop, domnii de la Iași își conduceau oaspeții într-o odaie boltită, cu zidurile îmbrăcate cu pătrate albastre în formă de teracotă. Pe jos era întins un covor. Pe o masă se depuneau obișnuitele dulceturi, sticla cu rachiu sau mied, pahare de sticlă cu ornamente colorate. Domnul, așezat turcește pe un divan într-un colț al încăperii, se întreținea cu înaltul oaspete despre ultimele urzeli ce se mai țeseau în seraiurile musulmane sau despre veștile din Europa.

Existau și alte încăperi destinate trebuințelor vieții de stat. Una dintre cele mai însemnate era spătăria, rezervată întrunirilor mai restrânse, la care luau parte numai „stilpii țării”, respectiv cei șapte boieri de prim rang, așezați în jurul unei mese mari din mijlocul încăperii. Alături, pe o masă mai mică, se aflau însemnele puterii domnești: buzduganul, spada și sceptrul. În împrejurări speciale, încăperea căpăta și destinația de sufragerie, masa fiind acoperită în acest caz cu broderii luxoase. Poate la o asemenea masă a stat și Lady Craven, remarcînd, plăcut impresionată, cele patru sfeșnice de alabastru împodobite cu flori de rubin și smarald și recuzita englezească a veselei: cuțite, furculițe, solnițe, servicii de oțet și untdelemn<sup>49</sup>. Unele piese puteau fi din aur curat, din argint sau din sîdef (talere, linguri, pocale), împodobite cu „lucrătură nemțească” de meșterii din Brașov și Sibiu sau din diferite centre europene<sup>50</sup>.

Într-un asemenea palat, domnul și doamna își aveau apartamente proprii, comunicînd între ele. Din alcătuirea lor nu lipseau sobele mari, în stil gotic, policrome, după cum nu lipseau covoarele bogate, mobilierul luxos, obiectele decorative sau de trebuință curentă, toate puse în acord cu ambianța încăperilor.

Apartamentul domnului de la Iași făcea o bună impresie acelor care au avut prilejul să-l cunoască. Alături de dormitor, se afla o încăpere

destinată arhivei și treburilor de stat, dar și lecturii ce adeseori îi absorbea pe unii domni pînă noaptea tîrziu.

Mai ferit de vizitatori era apartamentul doamnei, păzit la intrare de un vornic și 25 de lăncieri. Accesul era permis aici doar femeilor. Lady Craven care a avut ocazia să viziteze un asemenea apartament ne-a lăsat, la sfîrșit de veac, cîteva impresii despre imaginea vieții din interior. Doamna ședea turcește pe sofa, înconjurată de soțiile boierilor, majoritatea în costume „grecești” — după cum observa ea — cu turbane pe cap, între care se găsea și o tînară în „costum național”, fata marelui boier Dudescu.

Într-o altă încăpere, din același apartament, se afla sufrageria, unde lua masa și domnul, în cercul intim al familiei. Nu lipseau, de asemenea, dormitorul, baia, care, la curtea de la Iași, era toată din marmură, o capelă și alte încăperi pentru copii sau pentru oaspeți. Apartamentul doamnei lui Dimitrie Cantemir se dovedea suficient de încăpător pentru a putea găzdui și pe împărăteasa Rusiei, în timp ce domnul oferise aceeași ospitalitate, în apartamentul său, lui Petru cel Mare.

Nu avem, din păcate, posibilitatea, în lipsa mărturiilor, să intrăm în alte încăperi, în cele rezervate (la parter îndeosebi) slujbașilor, în pivnițe, în bucătărie sau în celelalte dependințe. Totuși, după ce am străbătut labirinturile interioare de camere și coridoare, putem să mai facem un scurt popas în loggia sau în foișor. Din acest loc, la Mogoșoaia, spre exemplu, am putea admira parcul și lacul în care se proiecta silueta zveltă a palatului. Ce senzație oferea oare o asemenea priveliște domnitorului care se oprea pentru o clipă în acest loc? În mijlocul frămîntărilor de zi cu zi în care l-au adus marile ambiții, el simțea, probabil, liniștea și armonia naturii, odihnindu-și privirea și sufletul. De aceea, apelul la natură ca mijloc de reconfort avea să se resimtă tot mai mult și în arhitectura veacului.



Pînă atunci, să ne îndreptăm spre celelalte construcții, obișnuite în epocă: reședințele boieresti, adesea prea mici pentru a fi numite palate și prea mari și bogate pentru a fi socotite simple case. Arhitectura lor cunoștea o varietate de forme din cîmpie pînă la munte, de la sate la orașe, de la un deceniu la altul în raport și de starea, ambițiile și preferințele proprietarilor, de meșterii folosiți și de gustul lor artistic.

Între clădirile veacului XVIII din țara noastră, multe datau din secolul precedent, precum cele de la Băjești, Măgureni, Fierăști sau casa Goleștilor, căreia i s-au adăugat ziduri de apărare și un foișor de strajă deasupra porții. Tendința de fortificare a locuințelor vechi și noi era una din însușirile specifice arhitecturii veacului, răspunzînd nevoii de apărare împotriva atacurilor crescînde ale haiducilor sau ale corpurilor rebele de ieniceri care treceau Dunărea pentru a jefui. Fortificațiile în cauză nu au apărut totuși la casele marii boiermi, mai ferite, în general, de primejdii, fie datorită pazei numeroase de care dispunea, fie prin posibilitatea de a se adăposti repede, împreună cu averile, peste munți, în Transilvania. În schimb, boierimea mică și mijlocie era nevoită să-și întărească locuințele, ceea ce a dus la apariția culelor. O asemenea clădire, în formă cubică, se ridicase la Curtișoara pe la 1700, avînd ziduri groase de aproape un metru din cărămidă și două etaje. Acoperișul înalt, în patru ape, nu îngăduia depunerea zăpezii pe vreme de iarnă, iar, în timpul zilelor fierbinți de vară, streașina mult în afară punea încăperile la adăpostul umbrei sale. La parter se aflau două încăperi pardosite cu piatră, cu grinzi de stejar, servind ca bucătărie și, respectiv, cămară. Primul etaj avea de regulă o încăpere în plus, camerele fiind prevăzute cu fereste mari și sobe de zid. La ultimul etaj erau alte două încăperi precum și cerdacul deschis pe toată fața de sud<sup>51</sup>. După același prototip, mult simplificat, boierul Crăstaru își construise cula din Groșerea, pe la 1750, iar și Barbu Poienaru care-și ridica la 1789 cula

din Almaj. Siluetele unor astfel de construcții se profilau în părțile Olteniei și în restul Munteniei.

Cine străbătea spațiul românesc în secolul XVIII putea să întâlnească și alte forme de arhitectură, de la casele simple în stil tradițional, la cele supuse influențelor străine: levantină (îndeosebi în București) sau occidentală, exercitată direct în cazul Transilvaniei și indirect — prin filieră orientală — în Moldova și Țara Românească. Peisajul formelor arhitectonice s-a diversificat mai mult spre sfârșitul secolului XVIII, când multe din vechile clădiri s-au renovat iar altele au fost construite din temelie, în consens cu noile influențe.

În această varietate de forme, să ne imaginăm o clipă locuința cea mai obișnuită, pe tot cuprinsul țării, specifică îndeosebi negustorilor, slujitorilor de curte, dar și populației de condiție socială modestă. Ea avea patru încăperi spațioase (de cîte  $5 \times 5$  sau  $5 \times 6$  m) dispuse simetric de o parte și de alta a tindei. Dedeșubt, se afla pivnița în care se păstrau poloboacele cu vin și horincă. Acoperișul era, de regulă, din șindrilă. Pe fațada principală dinspre curte străjuia un foișor pătrat sau un pridvor, prelungit adesea și pe celelalte două laturi, fiind împodobit cu grinzi lucrate în lemn. În această privință, între casa de la Iași a boierului Ioniță Canta și casa din Brașov a starostelui Mărgărint, ambele de prin 1777—1778, nu era o deosebire prea mare<sup>52</sup>. Printr-o poartă, adesea cu boltă, se intra mai întâi în curte, iar de aici, mai departe, în casă. Ușa locuinței lui Ioniță Canta era întărită cu „heri de broască”; a brașoveanului, în schimb, era făcută de meșteri nemți „cu broască de Beci”.

Spre sfârșitul veacului XVIII, clădirile marii boierimi au cunoscut o veritabilă „revoluție arhitectonică”, devenind mai impozante. Multe din ele se înălțau cu un etaj, făcând ca între acesta și parter să apară scările interioare. Suprafața fațadelor se îmbogățea cu elemente curbe, corespunzând saloanelor cu rotondă din interior iar intrarea se deschidea — în Moldova îndeosebi —

u boltă pentru trăsură<sup>53</sup>. Saloanele înlocuiau sacnasiul oriental ce servea ca încăpere principală, porticul clasic lua locul foișorului, etajele primeau balcoane în stil doric sau terase în dreptul saloanelor<sup>54</sup>. Neoclasicismul tindea astfel să îmbogățească tot mai mult locuințele boierimii, transformându-le în mici palate destinate noilor nevoi de fast și opulență. Era cazul lui Rosetti Roznovanu „cărui îi plăcea — cum își amintea un memorialist — să ție casă mare și să desfășoare un lux deosebit“<sup>55</sup>. Veniturile și cheltuielile casei sale confirmă o atare impresie<sup>56</sup>. Situată pe ulița Podului Verde, locuința avea acoperiș de șindrilă, curte cu zid de piatră și alte numeroase anexe.

O renumită clădire își ridicase și Ianache Văcărescu pe malul lacului Băneasa, impresionându-și oaspeții străini (între care Lagarde și Wilkinson) prin luxul ei și frumusețea grădinii<sup>57</sup>.

Să vedem cum arăta interiorul unei clădiri obișnuite așa cum era, spre exemplu, casa starostelului Mărgărint, clădire cu patru odăi, toate cu podelele din scinduri: una mare, cu cinci ferestre din sticlă, cu sobă de cahlă (olane) albă; alta mică, doar cu o fereastră și încă două cu câte două ferestre fiecare și cu același sistem de sobe. Tinda, întrebuințată și ca bucatărie, avea și ea două ferestre între care se afla ușa. Foișorul era din zid, treptele ce duceau spre el, din stejar, podeaua și tavanul, din scinduri.

Informațiile despre gospodăria lui Ioniță Canta aduc și alte detalii despre înfățișarea unei locuințe de epocă. Ferestrele dinspre grădină erau prevăzute cu obloane cu lacăte. Aici se amintea de odaia doamnei, de „casa cea mare“ și „casa cea zugrăvită“ sau de „cahregeria nouă și veche“. Încăperile aveau „sobe moschicești“, tavanul era căptușit cu cînepă în tencuială. Mai știm că ferestrele aveau perdele prinse într-un fel de galerie făcută dintr-o vergea de fier, împodobite cu bogasii vinete, cu bulgarii și pîslă.

Cu mărturiile ce s-au păstrat, putem să ne formăm o idee și despre felul cum erau mobilate asemenea interioare. Una din camerele amintitului

brașovean conținea un dulap vopsit, piesă ce înlocuia obișnuita ladă, mobilind grandios interiorul. Putea fi un dulap specific barocului transilvan, cu 2--4 uși dintre acelea ce mai pot fi văzute în muzeele țării. Paturile — aflăm de la un martor al epocii, din Moldova, de astă dată — erau din scinduri și saltele, fiind dispuse de-a lungul pereților din fața ușii, dar și, după caz, „de jur împrejurul odăii”<sup>58</sup>. Ele erau destul de spațioase pentru a face să încapă cîte șase-opt persoane cînd musafirii rămîneau și peste noapte. În timpul zilei, paturile se acoperceau cu macaturi de cit. La perete, se puneau perne umplute cu paie, iar peste acestea alt rînd de perne mai mici, din lînă, toate îmbrăcate în cit.

În alte încăperi, se aflau lavițe de jur împrejur, iar paturile erau formate din scoartă și pislă, așa cum le văzuse în secolul XVII Paul din Alep<sup>59</sup>. Pe aceste lavițe, folosite în loc de scaune, se așterneau (ca în casa unui vâtaf de plai) saltele moi, acoperite cu materiale scumpe, țesute cu fir sau îmbrăcate în broderii aurite. „O masă sau două, obișnuit de lemn de brad vopsit sau lustruit, acoperită cu covor de țară și cîteva scaune completeau, la începutul veacului trecut — seria Radu Rosetti —, mobilierul unei odăi de musafiri din orice curte din Moldova”<sup>60</sup>. Fața de masă putea să fie și albă, brodată, protejată de altă fișie de pînză tot brodată. Faptul era obișnuit mai ales în spațiul transilvan, unde mobilierul, sobele de cahlă, tocurile ușilor și cearșafurile aveau de obicei aceeași culoare, asortată cu cromatica vie a tapiseriilor și covoarelor.

Să privim o clipă tapiseria mare cu decor floral în nuanțe de ocru pe fond albastru, amintind o savonerie occidentală! Alături, tradiționala ladă, ornamentată cu pictură în care se profilează „ulciorul italian” cu caneluri și două torți, din care se revarsă flori într-o bogată compoziție florală. De undeva, se aude și tic-tacul unui ceas, bogat ornat în același stil, specific barocului transilvan de influență germană. Se afla, poate, pe un tabernacol caracteristic stilului „terezian”,

în fel de dulap, care, prin rabatare, devenea și masa de scris și unde se păstrau alesele bijuteriile.

Am putea zăbovi îndelung în mijlocul unei case transilvănene, admirind comoda cu suprafața bombată, cu picioare curbate, decorate prin intarsie, mesele mici, cu picioare subțiri, înconjurate de scaune tapisate, confortabile, cu spătare drepte sau curbate. Mobilierul era sculptat, între motivele decorative predominând cochilia, scoica, frunza de acant. Să nu uităm măsuța de toaletă „coiffeuses“ sau „poudreuses“ ori măsuța de noapte „liseuses“ din camera doamnelor! Camera lor era special amenajată și în Principate, cum vedem din socotelile casei lui Ioniță Cantă ce pomeneau „oglanda la cucoana“ sau „odaia doamnei“ cu „sticlă“. În casele mari din Iași, Rosetti Roznovanu avea și un „garderob pentru straiele cuconiței“.

Din inventarul unor interioare, nu lipseau sfeșnicele din ceramică smălțuită, folosind seu sau ceară, obiectele de veselă (tăvi, farfurii, cești, căni, ulcioare) din ceramică sau metal ș.a.

Dar călătoria noastră printr-un posibil interior de epocă nu s-ar putea încheia fără a străbate „camera turcească“, adaptare specifică în Principate a sacnasiului. Interior obișnuit veacului XVIII, prelungit cu un avancorp cu mari deschideri pe trei laturi și ocolit de o sofa scundă, interior pe care „revoluția arhitecturală“ de după 1775 avea să-l transforme în clasicul salon, europeanizându-i confortul!

Cum am putea uita bucătăria?! Socotelile cronicarului Ioniță Cantă îi dezvăluie, în parte, inventarul de produse destinate artei culinare: măsline, „vutcă“ de lăcrămioare, untdelemn franțuzesc, halva, zahăr, smochine, pește, cașcaval, pastramă de gîscă, migdale, stafide, curmale, lămii, portocale și carne păstrată în „ghetării“.

Undeva, în curte, se afla și locul unde discreția mărturiilor ne împiedică să ajungem, dar a cărei existență n-a scăpat atenției unor contemporani. Del Chiaro observase că „valahii detestă

obiceiul de a ține în casă vase pentru necesități de noapte și, în toiu iernii, se duc la locul comun, situat departe, la extremitatea clădirii". Spre acest loc s-a îndreptat în zorii unei zile Iordache Stavarache cu un „ibric cu apă în mână", supravegheat de cihodarul care venise să-l aresteze. Dar vicleanul fanariot — scria un cronicar — „au încuet ușa umblătorii pe dinlăuntru" și „au ieșit pe fereastră", scăpînd de urmăritori<sup>61</sup>. Banal în sine, episodul ne ajută să ne imaginăm astfel încă un element din anexele unei locuințe.

În vecinătatea casei se afla grajdul cu telegari și, probabil, „parcul" destinat caretelor boierești, pe care știrile din epocă ni le înfățișează în culori foarte vii. Careta domniței lui Ioniță Canta avea geamuri prinse în plumb și ferestre îmbrăcate în șal roșu. Din inventarul casei unui boier bogat ca Rosetti Roznovanu deducem că fiecare membru al familiei avea la dispoziție un asemenea mijloc de transport.

Să părăsim vacarmul curții în care foiau feciori și fete de casă, vizitii, țigani și alți slujitori și să ne retragem o clipă în acel colț de liniște pe care secolul XVIII l-a implantat și în ambianța de viață a boierimii: grădina. „Exotism și mitologie clasică; sentiment al naturii și libertate a fanteziei; iluminism și preromantism [...] Întreaga cultură, întregul gust, întreaga civilizație a secolului XVIII se oglindesc, se poate spune, în arta grădinilor", afirma Rosario Assunto, văzînd în „secolul XVIII *secolul grădinilor*"<sup>62</sup>.

Loc al relaxării și delectării, grădina era menită să etaleze, totodată, gustul și rafinamentul stăpînului. Mai ales în fața oaspeților străini, cum era, spre exemplu, Domenico Sestini care vizitase grădina baronului von Bruckenthal, unde admirase florile de maci<sup>63</sup>.

Ipostaza aceasta nu a lipsit nici în Principate, chiar dacă unei călătoare ca Lady Craven i se părea că „grădina celui mai modest preot de țară din Anglia arată mai bine decît parcul englez al bătrînului boier Dudescu", pe care domnul o invitase insistent să-l vadă ca pe o reali-

zare cu totul deosebită<sup>64</sup>. Indiferent de distanța între o lume și alta, grija pentru aranjamentul grădinii devenise o nouă preocupare a boierimii din veacul XVIII. În grădina lui Ioniță Canta, înconjurată cu un gard de nuiiele, lucrau meșteri nemți și un francez! La Bohotin, unde familia lui Radu Rosetti își clădise o nouă locuință la începutul veacului XIX, nu lipsea, de asemenea, „un grădinar neamț“, care a plănit și a sădit „o mică, dar prea frumoasă grădină *à la française*, cuprinzând un frumos havuz cu țîșnitore“, făcută „pentru înveselirea priveliștei“<sup>65</sup>.

S-ar putea spune că noile realități ale veacului XVIII modelaseră și „geografia“ locuinței și a dependențelor sale, în sensul evoluției de la forme tradiționale la cele orientale și, apoi, apusene.

Dar, să nu exagerăm! În orizontul formelor din peisajul urbanistic, locuința simplă, specifică lumii rurale, a rămas aproape neschimbată în înfățișarea ei de casă sau de colibă. De fapt, cum observase Sestini „casele țăranilor sînt de obicei niște colibe păcătoase“<sup>66</sup>. Construite din material perisabil, ele n-au rezistat pînă astăzi. Călătorii străini, găzduiți în hanuri sau în case boierești, nu le-au trecut pragul, așa încît singurele mărturii despre aspectul lor sînt doar vestigiile de arhitectură din mediul rural. Cu informațiile pe care ni le relevă un document din 1765, despre o casă țăărănească de pe moșia unei mănăstiri de pe Jijia (Borșo)<sup>67</sup>, putem schița cîteva contururi ale unei asemenea case simple, probabil cu două încăperi, cu acoperișul din snopi de stuf (spre deosebire de casele de la munte acoperite cu șindrilă), cu patru uși din scîndură, pardosită cu podele. Casa avea două cuptoare (unul în casă, altul în cămăruța din tindă), hornuri de nuiiele lipite, „un zămnec“ sub casă, cu podele și pereți de stejar. Din „mobilier“ făceau parte: lavițele, știubeiul și patul, poate așa cum îl descria J.J. Ehrler: „un cadru pe care [...] îl cioplesc singuri, umplîndu-l apoi cu fîn ori cu paie peste care se așterne o

pătură<sup>68</sup>. Casa din valea Jijiei din secolul XVIII nu se deosebea astfel prea mult de casa țărănească din Banat, pe care o descria aproape în toate detaliile același Ehrler: „Aceasta e zidită cel mai adesea din pământ bătătorit ori din împletitură de nuiele sau din bușteni așezați unii peste alții și acoperită cu stuf. La construcție nu se folosește nici o bucățică de fier. Tocul ușilor e făcut din salcie ori dintr-alt lemn, iar încuietorile sînt niște zăvoare de lemn [...] Casa întregă constă dintr-o cămăruță și o bucătărioară“. În cea dintîi: „unul sau două paturi de lemn negeluit, o masă [...], un dulap, uneori cîteva scaune“, soba „clădită din lut“ etc<sup>69</sup>. În curtea, înconjurată de un gard din pari de stejar, îngrădiți cu nuiele, se mai afla grajdul, acoperit cu stuf, țarcul și ocolul de vite, „grădinița“ de zarzavaturi, via și livada!

Varietatea tipurilor de locuință nu se oprește aici și reconstituirea cîtorva „modele“ rămîne extrem de arbitrară. „Ierarhia“ lor de la palat la colibă sugerează nu numai diferențele sociale, ci și multitudinea stilurilor care, împreună, s-au contopit în viața secolului.

## CHIPURI ȘI VEȘMINTE

Jocul formelor de case, palate și biserici, răsfrînte pe ulițe întortochiate era departe de a da imaginea aglomerărilor umane din veacul XVIII. Ea se deslușea în special din spectacolul străzii, amestec curios de veșminte ce împodobeau în culorile lor vii străzile înguste în care se întîlneau locuitori de cele mai variate etnii (români, greci, evrei, turci, armeni) și straturi sociale (boieri, negustori, călugări, țărani). În culorile și formele modei, nu era greu de sesizat atotputernicia Porții pe care o remarcă și McMichael cînd scria că „sub ochiul gelos al bănuitorului guvern turcesc, articolul îmbrăcămînții nu e o materie de mică însemnătate și întrebuițarea costumurilor Europei civilizate ar fi privită ca



o inovație atât de periculoasă ca și adaptarea celor mai iluminate vederi asupra politicii moderne<sup>70</sup>.

Să privim și acest spectacol al străzii aglomerate, avînd adesea în centrul atenției cîte un boier, fie călare *à la turc*, fie tolnit într-o caleașcă de proveniență vieneză. I se poate vedea anteriorul de mătase trandafirie, încins cu un briu roșu, prins cu paftale. Poartă șalvari roșii, ciorapi galbeni și papuci de aceeași culoare. Peste anterior, se desfășoară un veșmînt îmblănit cu mîneci lungi și strimte (probabil feregeaua), costum ce venea din veacul XVII, dar care rămînea neschimbat în 1723, în harta ofițerului austriac Fr. Schwantz. Efectul cel mai deosebit îl produceau blănurile (din hermină, samur, cacom), efect cu atât mai mare în afara sferei de dominație a Porții, cum s-a văzut din impresia pe care a lăsat-o în Viena, la o recepție a prințului Kautitz, blana de samur a lui Ianache Văcărescu. Boierul cărturar n-a scăpat numai cu admirația: „mă descinsese damele și de briu — avea el să noteze episodul — pentru ca să-mi vadă șalul”<sup>71</sup>.

Acoperămîntul capului întregia acest spectacol oriental, spre uimirea aceluiași englez căruia calpacul boieresc i se părea „în formă de balcon, cu înfățișare atât de grea, încît pare că e gata să nimicească pe cel ce are curajul să se miște sub o sarcină așa de apăsătoare”<sup>72</sup>. De fapt, el era ușor, fiind din carton acoperit cu blană cenușie. Astfel arăta boierul ce se plimba în caleașca minată de vizitii și escortată de arnăuți cu pistoale și pumnale la briu, urmărit de privirile curioase ale trecătorilor.

Soțiile și fiicele erau mai ferite de ochii indiscreți. Lor li se îngăduia doar plimbarea în trăsură închise, de unde puteau urmări prin ferestre crimele din spectacolul străzii. Îmbrăcămintea lor cunoștea aceeași „ordine” de veșminte ca la bărbați, în culori și mai aprinse, începînd de la anterior care putea fi albastru-levant, satinat, trandafiriu, liliachiu, cu dungi de fir erii, alternînd cu benzi galbene sau cu motive

în romburi<sup>73</sup>. Din garderoba feminină mai făceau parte dulamele (din serasir cu pacea sau din lastră verde sau roșie, îmblănită), mantiile subțiri din mătăsuri orientale, după croiala anterioarelor sau giubelele din mătase, catifea sau postav, cu corsajul strâns pe talie și poale lungi, căzând în falduri.

Prin intermediul mării boierimi și al boierilor de condiție mai modestă, exemplul curții în arta vestimentației s-a transmis la negustori sau chiar la meșteșugari care îmbrăcau în zilele de sărbătoare anterie de mătase și caftane de postav sau catifea. La aceste niveluri sociale, materialele erau mai puțin luxoase, mai simple și în culori mai sobre, cum se vede în pictura murală de la Hurez și Băjești, reprezentând îmbrăcămintea meșterilor zugravi<sup>74</sup>.

Simplificarea costumelor bogate și greoaie era o altă tendință a veacului, îndeosebi spre sfârșitul său, întâlnindu-se cu influențele europene și cu ascensiunea în viața publică a noilor categorii sociale. Tendința a beneficiat și de imboldul unui domn ca Grigore Al. Ghica care, spre a da pildă supușilor săi, și-a făcut „un rînd de strai de postav: libadé și giubé“, venind astfel îmbrăcat la divan. „Cari, într-aceeș zi, văzînd oamenii mării-sale, s-au rușinat cu toții [...] Și așa, piste doăitrii zile, au început și ei fieșticari a puni libadele de postav și giubeli [...] Și așa, în scurtă vreme, s-au ridicat acé cheltuială nebunească a straielor“<sup>75</sup> — scria un cronicar, exagerînd întrucîtva, căci portul straielor luxoase n-a putut să fie stăvilit așa de repede în rîndul mării boierimi. Dar libadeiele croite din postav inferior și giubeiele au devenit îmbrăcămintea obișnuită a tîrgoveților care mișunau pe străzi. În ținuturile oltenești, ca și în Transilvania, mai puteau fi văzute tunica și pantalonul de modă apuseană peste care se purta o mantie largă de stofă, îmblănită, lungă pînă peste genunchi, cu mîneci largi, ca în portretele boier-nașilor de țară sau ale moșnenilor<sup>76</sup>.

În această lume amestecată, ici-colo, vedem alergînd după cumpărături sau mărunte comi-

sioane copiii de casă și slujitorii, îmbrăcați în ipingele, cu tunică lungă de postav. Iată și un fecior în casa bogatului boier Rosetti Roznovanu, îmbrăcat în „anteriu, ceacsiri, beniș, giubea, briu, în picioare ciubote sau papuci, iar pe cap șlic“ sau un țigan, cu mintean, șalvari și cușmă!<sup>77</sup>

Între atâtea veșminte felurite, nu lipseau straietele țărănești, simple, acelea purtate din vremuri străvechi. Văzîndu-le, Griselini le socotea „aidoma imaginii reprezentate pe antichitățile romane“<sup>78</sup>, aluzie probabil la chipurile de daci de pe Columna lui Traian. Îmbrăcămintea bărbaților consta, tot după descrierea sa, dintr-o pereche de ȋtari (de in, în timpul verii, de postav gros, iarna) și dintr-o cămașă, strînsă de o curea lată de piele. La acestea, iarna se adăuga *bunda* sau un *căbirnic* (manta) din lînă, iar, pe cap, o căciulă neagră de blană de oaie. Femeile purtau cămașă de in, deschisă la piept, lungă pînă la călcîie, împodobită la gît și la mîneci, peste care, iarna, puneau un cojoc. Aceleași informații despre portul românilor bănățeni le furniza J.J. Ehrler care nu-și ascundea admirația pe care i-o provoca găteala „deosebit de frumoasă“<sup>79</sup> a capului.

Lumea formelor și a culorii ar risca să rămînă aidoma unei statui neînsuflețite — ca în povestea lui Pygmalion — ce-și reclamă propria viață. Pentru aceasta ar trebui să ne imaginăm și chipul oamenilor care s-au mișcat în decorul amintit. Acest chip nu a evoluat în mod spectaculos de la un secol la altul, pînă în zilele noastre, încît un portret cu valoare specifică epocii în cauză pare greu de conturat. S-ar putea spune că impresiile unor călători din secolul XVIII despre înfățișarea fizică a românilor au îmbogățit, de fapt, mărturiile despre însușirile perene ale celor în cauză, confirmate și în alte epoci.

Del Chiaro, care seria la începutul secolului, îi vedea pe români „vînjoși, bine făcuți“, rezistenți la oboseală „cu atît mai mult cu cît sînt căliți încă din copilărie“<sup>80</sup>. Carra se extazia înaintea frumuseții femeilor, descriîndu-le „pielea albă

și tenul de obicei cam palid. Printre ele sînt foarte puține blonde, multe brune deschis, cu ochi negri și frumos arcuiți<sup>81</sup>.

Un călător rafinat în gusturi ca d'Hauterive trăia momente de supremă fascinație în fața unei frumoase moldovence. Ea avea 18 ani, „tală, ochii, forma feței și atitudinea [erau ale] Genevievei de Balechon; nu am văzut niciodată — seria el — o asemănare mai perfectă și mai fericită. Ea nu toarce, dar are în poală un gherghef și ducesele noastre nu brodează cu o mîna mai delicată și mai frumoasă și cu o îndemînare mai nobilă [...] O admir ca pe o madonă de Correggio și nu mai pot să scot un cuvînt<sup>82</sup>. La rîndul său, generalul Baur descria aspectul fizic al bărbaților: „înalți, bine făcuți, robuști, cu un temperament foarte sănătos<sup>83</sup>.

Frumusețea românilor era evocată și mai elocvent de Wilkinson. Fără a admite existența unor „trăsături specifice“, el conchidea că „românii sînt un neam de oameni frumoși<sup>84</sup>, o idee pe care o împărtășea și compatriotul său William McMichael, cînd scria că „frumosul și robustul țăran moldovean contrastează cu ostașii țării, cu trăsăturile lor de calmuci<sup>85</sup>. De reținut și al'e portrete. Potrivit descrierii lui Dionisie Fotino, „românii sînt de obicei înalți la statură, bine făcuți, frumoși la chip, au multă inteligență; trupul le este sănătos<sup>86</sup> etc. După Johann Ehrler ei erau „supli, înalți, puternici și frumoși<sup>87</sup>, ca și după opinia lui Francesco Grisellini care îi vedea „puternici și bine făcuți la trup, cel mai adesea cu o înfățișare plăcută și bărbătească<sup>88</sup>.“

Există, oare, o legătură între frumusețea naturii și frumusețea omului? Sau între înfățișarea fizică a acestuia și frumusețea sufletului?

Întrebări dificile mai ales dacă ar fi să răspundem apelînd la realitățile unui singur veac. Din mărturiile înseilate mai înainte, se prefigurează totuși un consens: părerile unor călători străini despre frumusețea peisajului românesc concordă cu aceleași bune impresii despre înfățișarea locuitorilor. Simplă coincidență? Simple

observații fără pretenția de a „măsura“ exact realitățile în discuție? Nu vom înmulți întrebările și reflecțiile ce pot rezulta de aici, mulțumindu-ne să semnalăm faptul ca atare, convinși că el reprezintă un reper demn de luat în seamă în polimorfia și policromia veacului XVIII românesc.

## ÎN LĂCAȘUL RECULEGERII

Într-o tentativă ce aspiră să refacă orizontul sensibilității de odinioară, merită reamintită opinia pe care N. Iorga o rostea la începutul acestui secol: „Nu se poate înțelege firea unui Cantemir, unui Nicolae Costin, unui N-culce, unui Șincai, unui Klein, unui Conachi, unui Budai-Deleanu fără a avea noțiunea vieții la Curtea domnilor români din secolul XVIII, fără a ști cum era mănăstirea pe această vreme, *cîtă* lumină și ce lumină se păstra aici și se răspîndea în lume, fără a se arăta situația românilor de dincolo de munți, fără a se explica marea revoluție culturală petrecută acolo, noua orientare produsă prin schimbarea rituală“<sup>89</sup>. *Cum era* mănăstirea în vremea respectivă și, mai ales, *cîtă* și *ce* lumină se păstra aici! Iată doar cîteva curiozități de neocolit în sondarea mentalităților, în legătură cu această „casă a poporului“<sup>90</sup> cum a fost considerată biserica, locul în care credincioșii se adunau mai mult sau mai puțin conștiincioși, dar de fiecare dată în momentele decisive ale existenței lor.

Pînă la sfîrșitul secolului XVIII, cînd s-a produs întîlnirea cu clasicismul, arhitectura religioasă n-a mai înregistrat nici o inovație semnificativă sub raport artistic sau în privința tipului și a structurii edificiilor de cult. Domnii înșiși erau preocupați mai mult de grijile lumesti decît de cele ale spiritului, atît de greu de asumat în răstimpul scurt al guvernării lor. „Criza“ de conștiință, adesea invocată, nu însemna abandonarea vechilor valori, ci numai o altă ierarhie a lor în planul existenței și al posibilităților reale. Astfel, nevoia spirituală de realizare a unirii cu

Dumnezeu pe pământ a continuat să opereze<sup>91</sup>, impunând clădirea de noi „ferestre înspre veșnicie“, cum erau considerate bisericile de către teologia ortodoxă<sup>92</sup>.

Arhitectura edificiilor religioase din secolul XVIII n-a încetat la rîndu-i să slujească dialogul între existența cotidiană și eternitate, reflectînd mai cu seamă aspirațiile păturilor sociale medii aflate în ascensiune. Pentru a reconstitui retorica lor ar trebui să trecem pragul acestor lăcașuri. Tentativă destul de dificilă, întrucît arhitectura vremii — așa cum au arătat specialiștii ei — continuă să se înfățișeze într-o varietate greu de adus la un numitor comun. Alături de noile edificii diferite ca plan și construcție (dreptunghiulare, triflate, nave), existau încă multe din vechile zidiri, unele într-o deplorabilă ruină, altele încă falnice și impunătoare, capabile să-și împlinească misia lor spirituală.

Fără să uităm această realitate multiformă, să ne apropiem totuși de biserica Stavropoleos din București, zidită la 1724, socotită „unul din giuvaerele cele mai scumpe ale arhitecturii noastre din veacul XVIII“<sup>93</sup>. Asemenea majorității bisericilor din epocă, dimensiunile ei apar modeste cu cei 16 m în lungime și 6 m în lățime. Decorația bogată a suprafețelor exterioare imprimă în schimb senzația de spațialitate, prin combinația reconfortantă a celor două registre, disimetrice. Registrul inferior, de două ori mai mare, e compus din arcade în formă de acolade, încheiate în registrul superior, mai îngust, pe care se desfășoară medalioane rotunde, reprezentînd figuri de sfinți. Pridvorul, sprijinit pe șase coloane de piatră, încheiate în capiteli corintice întreține aceeași impresie de deschidere sugerată de arcadele sale, în formă de acoladă în trilob cu vîrf la mijloc. Deschidem ușa de stejar, împărțită în panouri bogat sculptate, așteptîndu-se să vedem, în raport cu dimensiunile reale, un interior înghesuit ca în construcțiile din veacurile anterioare, sufocate de proeminentele picioare ale zidăriei de sub turlă. O dată cu evoluția tehnicilor

de lucru, acestea au dispărut, pereții devenind drepecți, fără ieșituri și intrături. Bolțile se sprijină pe console și pe „porte à faux“-uri continue, la nașterea arcurilor mari<sup>94</sup>, asigurând interiorului — în ciuda dimensiunilor reale — o înfățișare mai aeriană și mai ușoară<sup>95</sup>. Decorația și mobilierul, în general sumar (catapeteasmă, strane, scaune domnești și episcopale, baldachine, polican-dre, sfeșnice etc.), participă la aceeași simfonie a reculegerii specifică lumii ortodoxe.

Totuși, nu biserica Stavropoleos a fost caracteristică veacului XVIII. Interesantă ca expresie a creației artistice, ea era destul de izolată în peisajul formelor, mult mai obișnuit în Țara Românească cu bisericile cu planul în treflă și cu clopotniță pe pronaos, biserici frecvente în sate și orașe. Ele ne îngăduie să cunoaștem mai bine tendințele generale ale epocii pe care le anunță, în parte, și biserica Stavropoleos. Între asemenea tendințe, cea mai însemnată derivă din însăși „acuzarea diviziunii spațiale ortodoxe“<sup>96</sup>, arătînd năzuințe intime spre alte planuri și structuri ce aveau să se cristalizeze abia la finele veacului, o dată cu moda barocului clasicizat. „Preludiile“ sînt însă decelabile cu două veacuri mai înainte și mai ales în secolul XVIII, cînd jocul și eleganța proporțiilor tindeau să impună o nouă reprezentare a spațiului. Ce-i drept, la originea ei nu s-a aflat o motivație de ordin sentimental. Să nu uităm că ctitorii lăcașurilor proveneau din rîndurile mai puțin avute ale micilor boieri, ale tîrgoveților și țărănimii, cu posibilități materiale restrînse, dar dornici să etaleze un nou discurs al prestigiului public<sup>97</sup>.

Tendința de dezvoltare a pronaosului și a pridvorului ducea la lungirea construcțiilor ce ar fi impus și extensia lor corespunzătoare în verticalitate. Faptul n-a fost posibil în condițiile în care cărămida rămînea singurul material de construcție, punînd în pericol echilibrul bolților, constrînse astfel să-și păstreze proporțiile obișnuite<sup>98</sup>. Simetria întregului a fost slujită, în schimb, prin alte elemente, bunăoară prin efectele turlor și clopot-

nițelor, tot mai obișnuite în arhitectura veacului, ce s-au înălțat acum asigurând eleganța proporțiilor. Aceeași nevoie de echilibru și armonie a dus la triumful noii estetici a fațadelor (cu origini încă din secolul XVII), compartimentate de pilăstri cu capiteli simple sau corintice și decorate cu elemente baroce și clasice. Zidurile primeau în exterior tencuială de var, pigmentată cu decoruri policrome sau chiar cu picturi *al fresco* în care se instilau alocuri scene laice, alături de obișnuitele — încă din veacurile anterioare — figuri de sfinți, filosofi, împărați, sibile ș.a.

În alte cazuri, năzuința spre cucerirea spațiului o sugera pridvorul, tot mai impozant prin dimensiuni sau prin coloane ce prefătau adesea construcții modeste ca proporții.

Să nu uităm ferestrele! Poate că nimic nu sugerează mai bine atmosfera intimă din interiorul lăcașurilor religioase decât noile dimensiuni ale acestor deschideri spre lumina zilei, mai mari ca altădată.

Înainte oricăror speculații pe marginea relației dintre sensibilitate și noile forme de arhitectură, să ne mulțumim cel puțin cu ideea că acestea din urmă au reprezentat un cadru de viață, fie și în momentele solemne ale existenței, când credincioșii și-au îndreptat gândurile intime spre marile întrebări ale vieții, ale morții și ale eternității. Cu această convingere, merită să contemplăm biserica mănăstirii Frumoasa din Iași, „din nou zidită“ în vremea lui Grigore II Ghica, dar purtând însemnele sfârșitului de veac XVIII, când direcțiile amintite din evoluția arhitecturii s-au fortificat prin asimilarea clasicismului. Dacă străbatem poarta turnuiei—clopotniță ce ne desparte de incinta mănăstirii, privirea se oprește inevitabil asupra bisericii, a cărei înfățișare semeată e întreținută de cele patru coloane; ele pornesc dintr-un soclu înalt, sprijinind la capătul superior un fronton triunghiular. Linii clasice imprimă fațadei frontale a întregului monument înfățișarea zveltă ce ținește parcă spre înaltul



cerului. Cele patru cupole așezate în linie sporesc această impresie, mai ales cînd sînt privite din fața bisericii.

Cu toate refacerile ulterioare, biserica mănăstirii Frumoasa prefigurează noua concepție a spațiului pe care veacul XVIII a moștenit-o din epoca anterioară. Ferestrele mari din interiorul unei vaste arcaturi, acoperișul încheiat în discrete cupole bulbare participă la același joc al proporțiilor, exprimînd mai multă cutezanță în dialogul cu divinitatea. Încercările discrete de renovare artistică anunță năzuința de eliberare de sub atotputernicia tradiției și a vechilor canoane. Contopirea formelor longitudinale cu un plan circular a dus la o nouă sinteză în arhitectura vremii<sup>99</sup>, marcată de acel „spirit de geometrie”<sup>100</sup>, ce se află la originile sensibilității moderne.

De la cumpăna veacurilor XVIII—XIX datează și biserica rotundă de la Lețcani, ca și biserica Sf. Ilaralambie din Iași, sugestive pentru această „revoluție” arhitecturală și mentală, ale cărei „rădăcini” sînt mai vechi, fiind vizibile, în parte, în lumea formelor din veacul ce tocmai se încheiase.

N-am zăbovit destul asupra spațiului interior al unei biserici, spațiu care, ca reprezentare a cosmosului, întruchipa pogorîrea cerescului pe pămînt, prin simbolul elementelor arhitecturale, al picturii și al icoanelor ce împodobeau pereții.

Spectacolul liturgic, pe fondul cîntărilor și în mirosul de tămîie și lumînări, îi însoțea pe credincioși pe același drum al revelației pe care l-au străbătut generații de-a rîndul. O înnoire s-a produs totuși în eternul dialog religios ce se desfășura în asemenea condiții. Limba de cult — slavonă și greacă pînă în secolul XVII — devenise acum limba poporului! Comunitatea ortodoxă din interiorul bisericii, orînduită după ierar-

hia ei socială, de la domn și vlădică pînă la opincă, din naos pînă în pridvor, se întîlnea în receptarea diferențiată a aceluiași discurs confesional. Ar fi util un studiu care să surprindă felul în care discursul respectiv a marcat sensibilitatea colectivă. Cei care se întîlneau o clipă sub același acoperiș se întorceau apoi la treburile lor de zi cu zi. Să-i însoțim și în vacarmul existenței cotidiene!

## CRÎMPEIE DIN EXISTENȚA COTIDIANĂ

A recompune în câteva pagini viața de zi cu zi a secolului XVIII ar părea o încercare hazardată. E suficient să ne gândim doar la alte întreprinderi similare<sup>1</sup>, pentru a înțelege câtă minuțiozitate reclamă reconstrucția și cât de riscantă poate deveni comprimarea sa excesivă. Totuși, o incursiune în sensibilitatea colectivă ar fi greu de înțeles în afara faptelor cotidiene pe care le-a însoțit și a căror însumare a constituit viața secolului. De aceea, ne-am propus să evocăm câteva crîmpeie din existența cotidiană, convinși că ele reprezintă un crochiu al tabloului mult mai complex ce continuă să-și reclame analiza atentă.

Cum decurgea, aşadar, o zi obișnuită din viața unui locuitor al Principatelor?

Ar fi dificil de răspuns fără a ține seama de clasele sociale existente, de varietatea obiceiurilor, greu de sintetizat într-o imagine ideală. Să nu uităm nici deosebirea dintre zilele de launcă și cele, nu puține, de sărbătoare, între viața din țiguri și orașe și viața de la țară etc.

Dincolo de toate circumstanțele ce marcau existența, un fapt rămîne sigur, oricît de prozaic ar suna: oamenii trebuiau să se hrănească și arija pentru această necesitate ocupa un loc însemnat în desfășurarea unei zile. Mai ales, într-o societate în care s-a menținut pînă tîrziu obiceiul mîncărurilor copioase!

Știm, din puține surse, că existau trei mese pe zi. În familia boierească din care provenea Radu Rosetti, spre exemplu, dimineata, pe la orele zece, se lua „zacusca“, un fel de mic dejun; masa de prînz, se servea între orele două și trei, după-amiaza, iar cina, „nu cu mult mai puțin copioasă decît masa“, pe la zece seara<sup>2</sup>.

Alcătuirea micului dejun se înțelege și dintr-un dialog din epocă, sugerat de gramatica românească de la Göttingen, care ne ajută să vedem „cum se trăia la Iași viața de toate zilele“ în 1770: „— Iată cafeaua — se adresa sluga stăpînului — o vrei cu lapte au fără de lapte?“<sup>3</sup>

Masa de prînz se desfășura după un adevărat „ceremonial“, ce n-a scăpat atenției lui Del Chiaro: invitații se întretaie mai întii cu gazda într-o odaie alăturată, unde se servea votcă și se aducea apă pentru spălatul mîinilor. „Fiecare se așeza apoi după rang și, după ce preotul moaie o bucată de piine în mîncarea adusă, ceilalți își fac cruce și, înclinîndu-se ușor spre gazdă, începe masa“<sup>4</sup>. La sfîrșitul secolului, arta gastronomică se dezvoltase considerabil, făcînd ca la un festin să-și dea intîlnire „toate mîncărurile din lume“, mai ales cele grecești și turcești. Din cauza acestei varietăți și bogății, bucatele nu erau, într-adevăr, cum avea să-și amintească Radu Rosetti, „tocmai ușoare de mistuit“. Grație memoriei sale, avem și imaginea unei mese din epocă pe care se aflau cataifuri, baclavale, caplamale, friptură tocată la frigare, mîncăruri de vinat, „de toate soiurile, de la căprioară pînă la prepeliță“, precum și preparate pescărești<sup>5</sup>.

În raport cu numărul musafirilor, mîncărurile erau servite de mai mulți slujitori, aleși dintre băieții de țigan, frumos îmbrăcați. „După masă — aflăm de la același atent observator al moravurilor, Del Chiaro — toată lumea se întoarce în odaia unde s-a servit votca și acolo își spală din nou mîinile și gura“. În fine, cafeaua și nar ghileaua încheiau ceremonialul ostentiv al unei asemenea mese.

Cele două produse erau savurate și în alte momente ale zilei. Veacul XVIII, îndeosebi, a asistat la ascensiunea lor vertiginoasă în rîndul habitudinilor curente. Se știe că uzul cafelei avea în evul mediu doar un caracter medical, pentru ca, treptat, să se transforme într-o aleasă delectare, nelipsită la și între mese. Am văzut că obiceiul cinstirii oaspeților cu cafea nu lipsea la Curțile domnești; asemenea, în casele boierești, unde este atestat și inventarul necesar preparării, precum „chiua ferecată pentru cafea și chilugul ei“ sau „machina pentru cafea“<sup>6</sup>.

Simptomul consumului ascendent al produsului se dovedește a fi înmulțirea considerabilă a cafenelelor, fapt ce preocupă în mod direct pe cîrmuitorii țării. În 1797, domnul ceruse, printr-un pitac, lista cafenelelor existente, dorind să se indice totodată care „ieste veche și care ieste nouă“. Odată instituit controlul, el a interzis deschiderea altor cafenele „fiîndcă — după cum glăsuia anaforaua — înmulțirea cafenelelor nu este politiei acesteia și obștei de nici un folos, ci încă de stricăciune“<sup>7</sup>.

În bună companie cu uzul cafelei, se afla fumatul, atît de îndrăgit de boieri. Se „răgea aproape „ciubuc după ciubuc“ și un slujitor angajat anume pentru această plăcere (ciubucciul) sta neconținut în preajma boierului, pentru a-i aduce un ciubuc aprins, de îndată ce-l auzea pe stăpînul său bătînd din palme<sup>8</sup>. Aflat între boieri, prințul de Ligne a încercat să deprindă de la ei acest obicei, ajungînd, după propria-i declarație, ca la al patrulea ciubuc să se simtă „ca un ture“<sup>9</sup>. Alții preferau narghileaua, „cu tigaia plină de tumbektin aromatic, cumplit de tare, al cărui fum, după ce trecea prin apa din vasul de sub tigaie, era dus la gura fumătorului printr-un conduct flexibil, alcătuit dintr-o spirală, lungă de 3—4 metri, de sîrmă subțire, învîlită în pînză foarte subțire și ea“<sup>10</sup>.

Viciul s-a extins așa de repede dincolo de barierele sociale existente, încît J.J. Ehrler constata că „românilor le place cu atît mai mult

fumatul tutunului, lucru pentru care își întrerup somnul de mai multe ori<sup>11</sup>.

Să ne întoarcem la mîncare!

La sfîrșitul secolului XVIII, o masă unde se serveau doar trei feluri de bucate și numai trei pahare de vin era socotită „de o calitate foarte slabă“, oferind un subiect de ironii din partea unei înalte fețe bisericești<sup>12</sup>. Opulența meselor era menită să întretină imaginea de fast și bunăstare a curților boierești, în disprețul tuturor normelor de cumpătare. Apariția acestor norme ne arată și proporțiile gurmăderiei: „Natura sau firea noastră — aflăm din sfaturile medicale existente în epocă — este neputincioasă a purta ce este preste măsură și rînză iaste slabă a putea mistui toate cu cîte se împovărează stomahul [...]. Cel ce-și iubește sănătatea sa, acela se ferește de tot necumpătul. Friu de aur cu zăbale de argint e pentru omul ca acela care se va conțeni de a mai mîncea, după ce s-au mai domolit foamea și de a bea după ce s-au astîmpărat setea“<sup>13</sup>. Este greu de spus în ce măsură a triumfat acest apel la rațiune, încă unul din apelurile ce ne ajută să **recompunem ambianța epocii**.

Să nu uităm masa acelor de condiție modestă sau a săracilor, la care se referea Francesco Grise-  
lini, avînd în vedere spațiul bănățean: „Mîncă-  
rurile lor [ale românilor] obișnuite sînt foarte  
simple și se compun mai ales din plante; ele sînt  
condimentate cu mult usturoi și ceapă, dar cu  
mai puțină sare. Salata și prăjiturile se gătesc  
în untură de porc, iar în zilele de post, cu ulei  
de in. Românii cresc tot felul de zburătoare:  
găini, curcani, rațe și giște, dar mîncă din  
acestea doar arareori, cînd au sărbători din cele  
mai mari. Chiar și cei mai săraci mîncă de  
Crăciun un purcel, iar de Paști, un miel și plă-  
cinte“<sup>14</sup>. Wilkinson remarcase același aspect, no-  
tînd că țărani îi îngăduiau cu zgîrcenie „luxul“  
de a gusta carne, mulțumindu-se, în schimb, cu  
„ouă prăjite în unt sau mămăligă cu lapte“<sup>15</sup>.  
Mămăliga devenise hrana cea mai obișnuită, cum  
constata și d'Hauterive, descriînd modul prepa-

rării ei: „Se pune pe foc un vas în care se toarnă făina când apa fierbe, se adaugă făină pînă cînd apa s-a evaporat. Pasta formată ia forma vasului, se mănîncă caldă și, fără să am pofta valahului, pot să vă asigur că este bună“<sup>16</sup>.

„Post festum“, nu era uitat spălatul pe dinți. Am văzut că Del Chiaro menționa obiceiul la încheierea meselor boierești. Sfaturile pe care Vasile Ghergheli de Ciocotiș le publica în 1819 arătau grija ce exista în acest sens: „Altă mijlocire mai bună de a curăți dinții, spălîndu-i după datina cuvioasă, nu este decît a arde o bucată de coajă de pîine și, zdrobind-o foarte mărunțel, cu pulverea aceea a se freca și a se spăla pe dinți“. Alt îndemn sugerează și preocuparea spălării pe dinți după cele trei mese, „dimineța, după prînz și seara“<sup>17</sup>, indicînd comportamentul igienic, înscris în habitudinile lumii moderne.

Mesele atît de încărcate explică, în parte, imobilitatea acelor care se lăsau ademeniți de ele. Predispoziția la somn era o consecință, ceea ce a făcut ca o întreagă clasă conducătoare să apară sub semnul letargiei. Despre „somnul de după masă“ vorbea Del Chiaro, observînd că „somnul e ușurat și de vinurile servite din belșug la masă“<sup>18</sup>.

Încă o mărturie că somnul risca să devină „contagios“ sînt criticile asidue îndreptate contra sa spre sfîrșitul secolului XVIII. *Calendarul românesc* de la Sibiu (1802) atrăgea atenția acelor care dormeau peste măsură: Cine va dormi mai mult de 8 ore pe zi — se spunea — „se va slăbi din puterile sale“<sup>19</sup>. Recomandări înscrise în broșura *Frumutețea trupului* mai arătau: „șapte ore a dormi sațiu e tînărului, bătrînului; opt ore dăm leneșilor; nouă, de mare stimă, născuților“<sup>20</sup>.

Dar somnul fără măsură era „maladia“ clasei stăpînitore. Majoritatea locuitorilor n-o cunoșteau. La ei se referea mai cu seamă J.J. Ehrler, cînd scria că „românii dorm foarte puțin și nu dau vreo atenție unui așternut moale“<sup>21</sup>.

Boierii care se culcau noaptea la ore înaintate se trezeau târziu ; după ce „făceau ochi -- își amintea Radu Rosetti -- înainte de a se spăla și a se îmbrăca, se așezau turcește pe pat și li se aduceau dulceți și apă, urmate îndată de cafea turcească. Apoi, veneau ciubucele, aduse de ciubucciul curții sau de feciorii lui particulari, aprinse gata, cu «căimac cît un stog de fin», pe deasupra bucății de iască aprinsă“. Același memorialist se referea la toaleta matinală a boierului. Unul dintre slujitori intra în camera stăpînului cu prosopul atîrnat de umăr, cu un lighean de alamă galbenă și cu un ibric în mîini ; în urma sa, o țigancă sau un țigan aducea o cofă cu apă : „ligheanul se așeza pe un scaun, ibricul se umplea cu apa din cofă, feciorul dădea în mîna boierului o bucată rotundă de sapon turcesc mirosind a mose [...] și boierul venea ca să-i toarne feciorul apă pe mîini, pe care le spăla, apoi își spăla cu ele obrazul. Cei mai civilizați din ei mai scoteau dintr-o cutie o perie de dinți și un instrument alcătuit dintr-o felioară largă de mai puțin de un deget și lungă cam de o șchioară, de argint sau de balenă, cu mînere mici de aceeași materie, cu care „și rădea limba“ [sic !]<sup>22</sup>.

Așa începea o nouă zi. Pentru boieri, ea aducea aceeași lungă plictiseală și amorteală, la care se referea d'Hauterive, criticînd „nenorocitul obicei de a nu face nimic, de a petrece zile și nopți pe același divan, aproape fără a se mișca [...] Scîrba deplină pentru mișcare se naște tocmai din greutatea de a o face [în legătură și cu o vestimentație greoaie] și îngreuiază tot mai mult neajunsurile reale ale acestei leni trupesti“<sup>23</sup>. Aceeași „lenevie grozavă“ era ținta criticii lui Wilkinson<sup>24</sup>. Referindu-se la propriii străbuni, Radu Rosetti își amintea că boierii erau în stare să rămînă „ceasuri întregi în aceeași poziție pe divan, în mești, cu papucii așezați pe jos dinaintea lor“, deși el atenua într-un fel imaginea, evocînd „ocupațiile care absorbau o bună parte a timpului unui boier mare“<sup>25</sup>.



S-ar putea adăuga și alte ipostaze ale activității zilnice, capabile să nuanțeze profilul unei clase, ce a avut un rol mai activ în epocă decît deducem din mărturiile anterioare. D'Hauteville a surprins dilema boierilor cînd arăta că lor „le place traiul la țară, dar goana după slujbe îi determină să nu se îndepărteze de Curte“; de asemenea, „le place un fel de lenevie pe care starea întruna la Curte și îndeplinirea datoriilor de acolo o zădărnicesc neîncetat“<sup>26</sup>.

Ceea ce încărea indiscutabil ziua boierilor erau distracțiile, antidotul lenei și plictiselii, care făceau ca boierii să fie mereu, cum observase Thornton, „ahtiați după baluri și după orice petrecere publică“<sup>27</sup>. Iar pretextele nu lipseau, de la nunți la zile onomastice etc. De ziua „cucunului“, spre exemplu, o familie mare boierească oferise un spectacol, dat de un „neamț“, care a ridicat un „luftbalon“, ce a atras curiozitatea publicului. De ziua numelui, în aceeași casă, cîntau mai multe tarafuri: „două rînduri jidovi muzicanți“; „muzicanți nemți“; „un rînd de lăutari“; „taraful lui Anghelută“<sup>28</sup> etc. În clipele destinate desfătărilor, muzica ocupa locul de seamă, pe care-l observase și Wilkinson, atunci cînd scria că ea era „singura dintre toate artele căreia ei [românii] îi dau preferință“<sup>29</sup>. O preferință al cărei ecou a răzbătut și în pictura religioasă sau în ilustrațiile miniaturate. De notat imaginea celor doi trîmbițași, acompaniați de un personaj cîntînd la țambal, pictată în pridvorul bisericii Șubești — Cîmpulung Muscel sau scenele desenate pe paginile unor manuscrise, precum *Erotocritul*, „zugrăvit de Petrache logofătul“ în 1787, unde este redat un taraf de lăutari<sup>30</sup>. Am putea să ne închipuim că el este unul din tarafurile menționate în catastihul de socoteli al boierului Canta, unde se însemnau banii dați pentru „șase țigani scriperei și cobzari ce-au cîntat la masă în astă seară“<sup>31</sup>. Muzica lăutărească se dovedea astfel în plină vogă. După opinia lui Dionisie Potino, bun cunoscător al domeniului, lăutarii cîntau „și din gură de minune, și, fără a avea vreo învățătură oare-

care sistematică, compun și cîntece foarte dulci, încît și muzicanții Europei îi admiră<sup>32</sup>.

Universul muzical ce însoțea viața era mult mai bogat și, în cuprinsul său, și-a croit drum treptat muzica europeană. Ea venea o dată cu dansurile noi și cu înclinația locuitorilor pentru un alt mod de a petrece. Ceea ce părea însă bizar, îndeosebi pentru călătorii străini, era amestecul de stiluri, de la cele populare, pînă la cele orientale sau pînă la dansurile la modă în Occident.

Doar în mediul popular, spectacolul oferit de dansatori își păstra aspectul nealterat. Grisellini observase că „marea plăcere a acestui popor este dansul“, moștenit din timpuri străvechi<sup>33</sup>. Se referea la horă, al cărei ritm și desfășurare a impresionat mult pe unii călători. Însuși prințul de Ligne a intrat în horă, trăind impresii de neuitat: „E ceva fermecător; ne ținem de mîna ca și cum nu ne-am mai despărți niciodată; facem cîțiva pași, rotindu-ne, dar și mai mulți pași unul către altul. Ne zîmbim unul altuia, ne supărăm și aproape ne despărțim; dar, [de fapt, nu ne despărțim, ci ne apropiem mai tare unul de altul, nici nu-mi dau seama cum, ne uităm unul la altul, ne pricepem, ghicim fiecare ce e în inima fiecăruia, de parcă ne-am iubi fierbinte... Ce dans plin de înțelegere!“<sup>34</sup> Alții au gustat mai puțin frumusețea dansului românesc. Pentru Carra, aspectul lui era prilej de ironic, făcîndu-l să se întrebe „dacă moldovenii au învățat pe urși să joace ori urșii au învățat pe moldoveni“<sup>35</sup>. Chestiune de gust! Dar și de modă. Ea alungase treptat hora din cercurile înaltei societăți — cum observase Wilkinson — introducînd contradansurile *anglaise*, valsurile și mazurca poloneză<sup>36</sup>, amestec ce a sporit aspectul curios al petrecerilor unde se dansa. La un bal al prințului de Ligne, dat la palatul său din Iași, s-au putut vedea toate dansurile cunoscute pe atunci „pyrrhica și alte dansuri grecești, turcești, muntenesti, moldovenești și chiar... egiptene“<sup>37</sup>. Un amestec ce nu putea să nu contrarieze, mai ales cînd boierii se

avintau în dansurile europene în veșmintele lor orientale!

Un călător străin participa împreună cu soția sa la o asemenea petrecere. Boierii dansau menuetul și cadrilul, nu fără a-i stîrni risul, „văzînd pe domnii ceia, cu bărbile lor, siliți să urmeze danțul după măsura pe care o dase soția mea!”<sup>38</sup> Femeile se mișcau mai grațios, spre deosebire de bărbați, împiedicați în mișcări de îmbrăcăminte. Este observația lui Wilkinson<sup>39</sup>, întărită și de Radu Rosetti: „ne putem închipui că era departe de a avantaja pe cei tineri, poalele giubelelor fluturînd în vînt cînd valsau, cînd învîrteau o poleă sau băteau o mazureă, astfel că [orice] comparație cu uniformele strălucitoare ale ofițerilor ruși, — ce, vrînd-nevrînd, erau ademenite cucoanele s-o facă — nu putea decît să fie în defavorul tinerilor pămînteni și ne dă cheia multor călcări de credință, de care cronica moldavă a acelei vremi povestește că unele din ele s-ar fi făcut vinovate”<sup>40</sup>. De aceea, boierimea a ținut să persevereze, luînd lecții de dans, cum s-a întîmplat la Iași, unde s-a aflat în acest scop un dansator al Curții de la Petersburg.

Totuși, îndeletnicirea principală era jocul de cărți, pe care, dacă ar fi să-l credem pe Wilkinson<sup>41</sup>, protipendada îl prefera dansului. Un călător care tocmai ajungea de la Iași la București constata că locuitorii orașului din urmă erau „tot atît de dedați la viciul jocului de cărți și la iubirea de cheltuială, în general, ca și cei din capitala Moldovei”<sup>42</sup>. Faptul este confirmat și de lista de cheltuieli a unei case boierești, în care găsim aproape lunar mențiuni despre cumpărarea cite unei duzini de cărți<sup>43</sup>. Cu ajutorul amintirilor lui Radu Rosetti, putem să ne imaginăm mai bine și acest aspect al vieții de odinioară, cînd boierimea zăbovea pînă tîrziu de miezul nopții, a lumina lămpilor de oloi, încă rare, sau a lumînărilor de seu, ce răspîndeau o lumină palidă și un miros neplăcut<sup>44</sup>. N-a lipsit mult ca jocul de cărți să devină un adevărat viciu social, a cărui spindire preocupa și pe autorități, de vreme ce

În 1797 ele interziceau jocul în localurile publice (tractituri, cafenele, circiuri), cu precizarea că acei vinovați „se vor prinde și se vor ridica de zapciu“<sup>45</sup>. Moravurile însă au continuat să-i resimtă influența, făcând din el un motiv adesea invocat în fața instanțelor judecătorești, atunci când se discuta destrămarea unor familii<sup>46</sup>. În 1809 obiceiul era încă puternic. Neputându-l stăvili, Divanurile au încercat să-l folosească măcar ca o sursă de venit, instituind „ponturile“ pentru vânzarea cărților de joc „care servesc numai spre desfătare“, pentru a se întrebuiința ca venit la repararea străzilor și a podurilor<sup>47</sup>.

Modul de viață amintit până aici, cu lungi ore de somn, cu mese încărcate și jocuri de cărți nu recomanda o societate prea mobilă. Nici plimbările făcute de regulă în trăsură n-aveau cum să ofere un remediu contra acestei stări. McMichael văzuse un asemenea spectacol în Iași, după-amiaza, între orele 4 și 5, când străzile strimte ale orașului erau inundate de marea plimbare a caleștilor boierești „mișcându-se în procesie solemnă“<sup>48</sup>. Și totuși, unele personaje s-au desprins din anchiloza specifică clasei lor. Este cazul lui Constantin Caragea, invitat să-și petreacă timpul la moșia lui lordache Balș, unde aflase un loc „foarte frumos, pentru că locuința se află sus, pe un deal minunat, cu totul verde de iarba întii primăveri, înpestrițat de multe feluri de flori ce au diferite culori [...] și în față începe a se ridica muntele împodobit cu fel de fel de copaci mari și deși și păduri cu felurite flori“. El nu se mulțumea să privească natura. Spre deosebire de mulți dintre contemporanii săi, prefera să se scoale de dimineață, servindu-și cafeaua sub trandafirii din grădină pentru a ieși apoi la plimbare pe cîmpii, culegînd flori<sup>49</sup>. Preferința amintitului personaj nu era dintre cele mai obișnuite în viața cotidiană a boierimii din secolul XVIII. Putem să ni-i imaginăm mai activi pe negustori, pe boierii din categoriile mici și mijlocii etc.

Dar țărani, marea majoritate a populației? Judecînd după Wilkinson, traiul lor ar părea „de

liniște continuă<sup>50</sup>. Explicația o oferea Carrà: „Țăranul se mulțumește să semene și să recolteze numai atît cît îi trebuie pentru hrană, de teamă de a-și vedea surplusul producției smuls de boier“, ceea ce făcea ca „mizeria și lenevia sau, mai degrabă, anihilarea ființei omenesti să ajungă atît de departe, încît pare cu neputință de crezut“<sup>51</sup>. Nu era vorba în acest caz de lene, cum s-a crezut chiar în epocă, spre indignarea lui Ion Budai-Deleanu: „Dacă, însă, oamenii care cultivă pămîntul, se ocupă cu creșterea vitelor [...], care întrețin pe soldat, pe judecător și pe însuși autorul notelor [J.C. Eder], dacă aceștia sînt trîntorii Transilvaniei, atunci aș vrea să știu cine sînt, oare, albinele acestei țări?“<sup>52</sup>. Descriindu-i pe români, Felice Caronni era convins că ei „sînt muncitori și deprinși să înfrunte, deopotrivă, și gerul și arșița“<sup>53</sup>. Grisellini făcea aceeași constatare, atunci cînd scria că „românul nu-și află perechea în hărnicie, numai că se descurajează repede și se lasă astfel pradă trîndăviei lui firești“<sup>54</sup>.

Peste munți, în Principate, apărarea țăranilor de invective asemănătoare a venit îndeosebi din partea călătorilor străini, care au putut să cunoască realitățile sociale și contextul lor geopolitic. „Unii învinuiesc pe țăranii moldoveni — scria d'Hauterive — că sînt leneși și șireți. Mărturisirea celor cari vorbesc împotriva unui popor apăsător eu nu o voi primi niciodată“. Dimpotrivă, „dacă vezi pe moldoveni cînd chiar foloasele lor cer ca să li se trezească hărnicia, atunci te îndreptezi că ei nu sînt făcuți pentru lene“<sup>55</sup>.

Viața de zi cu zi a lumii țărănești era o viață de sărăcie, închinată muncii, fără foloase proprii. De aici, apatia ei, aparentă doar, fiindcă marile ridicări la luptă pentru dreptate au dovedit speranțele și idealurile legate de un trai mai bun.

Ritmul cotidian nu cunoștea doar varietatea deosebirilor sociale. În timp ce lumea adultă muncea sau trîndăvea, după rang și împrejurări, lumea copiilor îmbogățea peisajul vieții cu frumusețea dintotdeauna a jocului.

Culegînd unele informații despre jocurile specifice copilăriei. Del Chiaro știa că aducea prin intermediul lor înca o dovadă că românii sînt urmașii vechilor coloniști romani „care au transmis generațiilor pînă în ziua de azi aceleași jocuri ca: mîngea, titirezul, nucile, bizîita, de-a caii, serinciobul, baba-oarba și altele, toate întrebuintate la anotimpul lor“. Pe lîngă acestea, au pătruns jocurile turcești „deprinse de la copiii negustorilor turci stabiliți în Țara Românească“<sup>56</sup> și, cu timpul, cele europene. Pe la 1750, fetele lui Ioan Callimachi, de exemplu, se jucau dînduse în serinciob, dar știau, de asemenea, „tout-de-table, panghele, șahul“<sup>57</sup>. Să nu uităm nici timpul dedicat învățaturii, în școlile vremii sau acasă, unde fiii de boieri erau crescuți fie de dascăli autohtoni, după obiceiul țării, fie de învățați străini<sup>58</sup>.

Din păcate, o zi din viața unui secol este prea scurtă pen'ru a reface aici o istorie a culturii și a învățămîntului. Dacă ar trebui să ținem seama de ea, atunci s-ar cuveni să aruncăm o privire și în modestele biblioteci, unde domnii, boierii sau prelații luminați se aflau adesea în compania lecturii și — de ce nu? — ar trebui să-i însoțim la teatru sau să-i asistăm în discuții cărturărești.

Am repetat adesea că rîndurile de față nu sînt mai mult decît o simplă incursiune în faptul cotidian, o incursiune în măsură să arate importanța tradiției, precum și habitudinile înnoitoare ce și-au croit treptat drum. Un motiv mai mult pentru a părăsi planul faptelor, cu gîndul de a zăbovi, în continuare, în acela al ideilor și al sensibilității colective.

# **VIAȚA ÎNTRE EROS ȘI AGAPĂ**

Prizonieri ai prezentului, sîntem tentați adesea să ne imaginăm viața de odinioară tot prin prisma propriilor noastre trăiri sufletești. Nu se poate să fi privit vestimentația din secolele trecute, expusă pe manechine în vitrinele unor muzee, fără să fi refăcut, în gînd, dimensiunea fizică a omului de altă dată, departe, chiar și în secolul trecut, de impozanța din zilele noastre. De ce n-am admite că, o dată cu dezvoltarea biologică, ființa umană a cunoscut și o evoluție psihică? Faptul se cunoaște acum mai bine, grație cîtorva studii privind istoria ideilor și a mentalităților, dedicate unui aspect sau altul al universului afectiv ce a însoțit traiul de zi cu zi al omului: dragoste, ură, frică, speranțe și atîtea alte sentimente. A pătrunde în laboratorul sufletesc al oamenilor de acum două veacuri este, în consecință, un demers util, oricîte obstacole i s-ar opune. Și ce poate fi mai seducător decît această istorie a iubirii în care Pierre Chaunu vedea „regula de aur”<sup>1</sup> a oricărei înțelegeri a sensibilității colective?

O mai veche confuzie de termeni umbrește adesea imaginea curentă a iubirii. E mereu nevoie, în acest caz, de o precizare care să-i distingă conținutul, după natura subiectului, de la iubirea creștină a aproapelui la dragostea de patrie sau la sentimentul erotic. Acesta din urmă ne interesează în paginile prezente, restrîngîndu-ne în mod

voit interesul doar la secolul XVIII, secol ce s-a preocupat mai eficace de dimensiunea omului<sup>2</sup>.

Era de așteptat cu atât mai mult ca răstimpul respectiv să renoveze și erotica, după cum renovase comportamentul sexual și mariajul<sup>3</sup>. Natura acestor mutații poate fi descifrată cel mai bine prin intermediul „revoluției demografice” și al noului suport economic al vieții, ce au condus treptat la constituirea noului tip de familie: o familie întemeiată pe propriile resurse de existență, eliberându-se treptat de „tirania părinților”. „Prețul” eliberării era vârsta relativ mai ridicată în momentul căsătoriei, atât cât a cerut-o efortul pentru întemeierea stabilității economice necesare existenței emancipate a cuplului<sup>4</sup>.

Etern umană, arta de a iubi a resimțit în modul cel mai direct asemenea realități, impunându-se ca altă dimensiune a vieții marelui secol, când s-a făcut încă un pas în evoluția eticii erotice, ducând la biruința lui Eros — iubirea-pasiune și izolarea lui Agapè — iubirea creștină; „zeul Iubirii” — scria Denis de Rougemont — nu mai reprezintă destinul fatal, ci este doar un copil obraznic. Aproape nimic nu mai este oprit. Din pudoare, obstacol firesc, a rămas doar atât cât este necesar pentru retorica poftelor, dar nici măcar atât cât pentru cea a iubirii. Totuși, această aparentă reducere a iubirii la contactul a două epiderme este nu atât expresia unui materialism inuman, ci mai degrabă dovada continuității ascunse a mitului în inimile celor ce trăiau în secolul XVIII, secol ce a jucat în viața lui Don Juan „același rol ca și Lucifer în viața Creației, în doctrina maniheistă”<sup>5</sup>.

Noua dimensiune erotică pe care veacul XVIII o imprima moravurilor n-a triumfat la fel în întreaga lume, menținând decalajul între Occidentul european și Extremul Orient, unde conceptul de iubire, ca și problema iubirii, aveau alte sensuri<sup>6</sup>. Istoria iubirii în timp comportă astfel, inevitabil, și o distincție în spațiu, adesea chiar de la popor la popor.



## AVENTURA CUPLULUI

În ceea ce privește spațiul românesc, Andrei Pippidi a surprins cel mai bine aventura acestei sensibilități, în raport cu poziția socială a femei, cu etica sexuală și expresia literară a amorului. Cîteva din concluziile sale se cuvin a fi reținute. Între altele, ele se referă la experiența erotică pe care veacul XVIII o moștenește din epoca precedentă și care se încheia și la noi cu două concepții despre dragoste: una a castității, propovăduită de biserică; alta, a vitalității, recomandată de nobilime și Curte. La această zestre afectivă, s-au adăugat în secolul XVIII normele de conduită ale acelor *homines novi* care se infiltraseră tot mai mult în rîndurile vechii boierimi, impunindu-și propria morală libertină<sup>7</sup>.

Ce s-a întîmplat în straturile mai de jos ale societății? De reținut, cu referire la acest nivel, sugestia lui Virgil Cândea, bazată pe limbajul creației populare, ce păstrează „un vâl de taină peste conceptul de Agapē și de pudoare peste cel de Eros în sensibilitatea românească tradițională, care nu pare astfel să fi simțit ispitele confundării sau exacerbarii celor două iubiri, păstrîndu-le, atenuate, cu funcționalitățile proprii. Fenomen mult mai tîrziu, erotismul este la noi — conchidea ei — un subprodus al modernizării, cu motivații exterioare așezării genuine a sufletului românesc“<sup>8</sup>.

Disponem așadar de cîteva bune premise și sugestii pentru a zăbovi din același unghi al interesului asupra societății românești din veacul XVIII, societate ce se integrează peisajului est-european, în care Pierre Chaunu vedea „o excepție majoră“ la modelul căsătoriei din restul continentului în epoca Luminilor<sup>9</sup>.

Cu această precizare ne aflăm aproape de miezul ideilor ce înlesnesc înțelegerea frămîntărilor erotice. Excepția surprinsă de istoricul francez s-a datorat persistenței căsătoriei precoc, specifică societăților preindustriale. Veacul XVIII românesc cunoaște o atare realitate, ca și tendințe:

depășirii sale. Căsătoriile la o vîrstă prea timpurie erau, într-adevăr, una din problemele epocii, și, în consecință, prevederile legislative au încercat să le împiedice, impunînd anumite limite de vîrstă, sugestive, în sine, pentru proporțiile pe care le cunoștea fenomenul. O dispoziție bănețeană din 1787 prevedea minimum 16 ani pentru tineri și 12 ani pentru tinerele care urmau a se căsători. Frecvența mariajelor contractate sub această vîrstă se înțelege și dintr-o *Poruncă pentru nevremelnică căsătorie*, răspîdită doi ani mai tîrziu în Transilvania, ce acuza faptul că „prea mulți tineri avînd 14 și 15 ani se căsătoresc [...] cu fetele de 10—11 ani, socotind că prin una ca aceasta mai bine vor putea ține casa și economia ei, și nădăjduind că vor fi [...] scăpați de recruție“. Legislația din Principate reflectă realități similare, stipulînd ca vîrsta minimă a celor căsătoriți să fie de 14 ani pentru băieți și 12, pentru fete. Absența statisticilor face dificilă evaluarea precisă a frecvenței acestor situații, într-un răstimp în care alte izvoare indică și căsătorii la vîrste relativ mai mari, de 20 sau 24 de ani<sup>10</sup>. Doar impresiile contemporanilor sînt fără echivoc, denunțînd căsătoriile contractate la o vîrstă apropiată de a copilăriei. Se înțelege, asemenea mariaje nu erau posibile fără inițiativa părinților. Cînd o fată împlinea 13—14 ani — observa Wilkinson — părinții începeau căutările pentru a-i găsi un soț<sup>11</sup>, ceea ce excludea încă de la început problema iubirii. Cei căsătoriți în atari condiții nu se cunoșteau adesea pînă la nuntă, moment fără o semnificație erotică în cazul cuplurilor minore. Mai mult, mariajul prea timpuriu avea urmări nefaste în dezvoltarea normală a partenerilor încă nematurizați. Asupra urmărilor atrăgea atenția foaia volantă din 1789, arătînd că această căsătorie „nu numai sănătatea omului o slăbește și creșterea cea după fire a tărîmei o oproțește și împiedică dară încă și toată vrednicia bărbătească o răpește de la unii ca aceștia [...] de unde urmează și însoțirea cei

de obște și statului celui omenesc mare pagubă și scădere”<sup>12</sup>.

Aflată sub controlul atent al părinților, căsătoria timpurie, adesea precipitată, preceda dezvoltarea sentimentului erotic. Tinerii erau supuși apoi unei atente supravegheri, înțelegându-se de ce Eros trăia stinjenit, dacă nu era chiar alungat. Nu e de mirare în asemenea condiții că arta galanteriei erotice lipsea din peisajul cotidian, cum remarcase încă de la începutul secolului Del Chiaro, surprins că nu i se întâmplase a vedea ca un tânăr să fie îndrăgostit de o fată<sup>13</sup>. Explicațiile oferite mult mai târziu de Ion Ghica sînt valabile întru totul și pentru realitățile veacului XVIII: „pe vremea aceea nu era lucru lesne de a fi galant și nu fiecine îndrăznea a face curte. Cînd un tânăr puneă gînd rău pe o fată, el putea să dea cu ochii de tatăl sau de fratele ei și atunci, nici una nici două, popa îi și cînta *Isaia dăntuiește* și căsătoria, deși silită, era valabilă”. Nu fără exagerări stilistice, tabloul se dovedea corect în liniile de ansamblu, ca și atunci cînd arăta paza severă la care erau supuse tinerele fete de către părinții lor: „nici măcar pețitorii nu le vedeau pînă nu se isprăvea vorba de căsătorie, încît ginearele nu era totdeauna sigur că a văzut bine fața logodnicei sale”<sup>14</sup>. Dincolo de porțile caselor bine păzite, în iatacurile cu gratii la ferestre, fetele care se aflau la vîrsta iubirii trăiau alte neliniști și curiozități. În așteptarea căsătoriei, ele — scria J. L. Carra — „nu se bucură decît de specularea plăcerilor dragostei și de dorința voluptății”<sup>15</sup>. Ar fi și greu de imaginat o lume fără impulsuri erotice pînă la căsătorie, oricîte grilaje se ridicau în calea lor de către morala comună.

Mai nuanțat în aprecieri, Dimitrie Cantemir sesiza la începutul secolului faptul că „tinerii socotesc că nu e de rușine, ci de laudă, ca, pînă se căsătoresc, să facă dragoste într-ascuns”. Avem aici încă un indiciu al „dragostei curteneste” ce crea momente de voluptate în rîndul feciorilor de domni și boieri, care puteau trece ușor peste riscurile deplinei desfătări senzuale: „cit despre

împreunăritile oprite, nu te paște nici o primejdie de moarte — scria același principe, cunoscător al moravurilor vremii sale — atîta timp cît vei da bani pentru șugubinat“<sup>16</sup>, aluzie la împunerile ce se aplicau. În acest caz era vorba, după cum arăta tot el, de o „dragoste într-ascuns“, pentru a nu scandaliza moravurile, ceea ce explică de ce Del Chiaro și ceilalți călători străini n-au putut-o distinge pînă la sfîrșitul secolului. Înfruntarea prejudecăților și libera desfășurare a lui Eros își croiau însă drum, amplificînd criza sentimentală a societății. Criza se dovedea cu atît mai gravă cu cît avea de înfruntat morala creștină, dominantă, al cărei rol era continuu sporit în secolul XVIII ca suport al vieții spirituale. Interesîndu-se de Eros, biserica ortodoxă s-a dovedit totuși mai înțelegătoare decît instituția catolică, angajată într-o imposibilă bătălie contra senzualității. Așa se explică de ce, în ierarhia comunicării cu Dumnezeu, preoții catolici se diferențiau ca asceți ai castității, dorindu-se a se arăta că sexul implica totdeauna, chiar și atunci cînd era exorcizat de puterea sacramentală, o formă de păcat<sup>17</sup>. Ideea era respinsă de biserica ortodoxă, aflată astfel mai aproape de frămîntările lumesti. Amîndouă bisericile s-au întîlnit în schimb pe același teren în lupta contra tentației, recomandînd o morală a abstenenței și iubirii caste. În acest sens, s-a îndreptat și opera moralizatoare a ortodoxismului printr-o literatură religioasă ce s-a bucurat de o difuziune sporită în secolul XVIII și, mai puțin, de o îmbogățire cu teme și motive noi. Impulsuri novatoare deosebite au venit din partea omileticii lui Antim Ivireanul, cu efecte pînă tîrziu, la care s-au adăugat, pe parcursul veacului, și alte contribuții pînă la acelea aduse de reprezentanții Școlii ardelenе. Diferențiate, mai ales sub raportul discursului, toate acestea nu se abăteau de la mesajul tradițional al bisericii cu privire la sensul iubirii, mesaj reîmprospătat prin vehicularea intensă — în numeroase copii manuscrise — a vechilor texte moralizatoare ce vorbeau, fără deosebire, de iubirea creștină. *Minunile Fecioarei*

*Maria și Viata Sfântului Vasile cel Nou* ofereau numeroase pilde ce defineau, sub forma unor istorioare, codul comportamental recomandat de biserică. E interesant faptul că din cele 346 de file ale unui manuscris din 1742, circa 56 erau acoperite cu pilde ce gravitau în jurul comportamentului erotico-sexual: *Pentru dragoste; Pentru omorîrea poftelor; Pentru că iubitorii trupului nu vor moșteni împărăția ceriului; Pentru un bărbat cu femeia care au păzit curăție pînă în sfîrșit; De un călugăr cu o fată etc.*

Pe eșafodajul faptelor, s-a constituit o întreagă doctrină a iubirii creștine, recomandată și prin intermediul *Învățăturilor* lui *Vasilie Machedon* (cu un capitol *Pentru blagodecania dragoste*) sau prin *Poruncile* lui *Dumnezeu*, între care unele se refereau anume: *Pentru credință; Pentru dragoste; Pentru patimile cele trupești dintru ce sî fac și cu ce le biruim pre iale*<sup>18</sup>.

Sensul iubirii era acela pe care îl lămurea Antim Ivireanul, atunci cînd amintea cele trei fapte bune ale blagoslaviei (*credința, nădejdea, dragostea*), opuse păcatelor de moarte (*trufia, iubirea de argint, curvia, minia, lăcomia, zăvistiia, lenevia*). Între primele, „dragostea încă iaste, după cum zice fericitul Pavel, mai mare decît credința și decît nădejdea, temelul și vîrfu tuturor bunătăților, care unește pre mulți într-una“<sup>19</sup>. Ideea, omniprezentă în discursul confesional, a fost definită mai detaliat în catehisme (ca în *Catehismul cel mare*, Blaj, 1783, cu un capitol *Despre dragoste*) și în cîteva „cuvinte de învățătură pentru dragoste“. Unul dintre acestea se constituia într-un veritabil elogiu al iubirii creștine: „O, fericită dragoste! Fericîți cei ce te arată și te iubesc și pe tine! O, fericită dragoste dătătoare tuturor bunătăților! O, fericită dragoste! fericit omul și de trei ori fericit cel ce te-au cîștigat din curată inimă și ființă“<sup>20</sup>.

Cu toate nuanțele ei, literatura confesională a epocii nu s-a abătut de la această imagine, singura pe care a vehiculat-o în legătură cu iubirea ca element al pedagogiei creștine. „Că ce

folos — se spunea în același *Cuvînt de învățătură* — de osteneală fără de dragoste“; „că fără de dragoste tot lucrul și toată fapta necurată iaste“ sau „nedragostea acoperă mulțime de păcate“ etc. De aici, concluzia vizînd substanța creștinismului, că „nimic mai nainte să cinstim au să ne sîrguim a agonisi ceva mai vîrtos decît dragostea“<sup>21</sup>. Intensa vehiculare a iubirii în accepția amintită reprezenta un element de seamă al vieții afective din secolul XVIII. Avem motive să credem că o atare iubire nu era doar proclamată ca o componentă a discursului confesional, ci reprezenta o dimensiune autentică a sensibilității, acționînd ca element de seamă al codului de valori morale operant, nu mai puțin, în sfera preocupărilor laice. Autorul *Letopiseșului cantacuzinesc* ținea seama de ea și în judecarea trecutului, convîns că „liubovul iaste tuturor bunătăților rădăcina“, întrucît, conform îndemnului divin, „cine va avea dragoste cu vecinul său, acela va lăcui în mine și eu întru el“<sup>22</sup>.

În cuprinsul unei asemenea concepții nu s-a putut individualiza iubirea dintre sexe, lăsînd impresia că morala creștină nu s-a interesat de frămîntările erotice. Să fie, oare, pentru că ele erau asociate senzualității și, implicit, unei forme de păcat?

Singura rezolvare a eternului conflict părea acceptată doar prin căsătorie. Întreaga pledoarie creștină, menită să rezolve dilema a fost vehiculată mai mult în veacul XVIII, ca parte a unui întreg program de renovare a moravurilor în spiritul moralei tradiționale. Preceptul biblic pe care Sfîntul Paul îl recomanda corintienilor („Mai bine este să se căsătorească decît să ardă“) era amintit și românilor prin intermediul literaturii confesionale. Căsătoria apărea, în consecință, drept „leacul poștei și bucuria omenească“<sup>23</sup> în *Teologia dogmatică* de la Sibiu (1801). Tot așa o vedeau cărțile populare, precum romanul *Varlaam și Ioasaf*; „mai bine iaste a însura și a mărita decît a să aprinde“<sup>24</sup>, considerîndu-se căsătoria ca o rezolvare a crizei erotice.

În secolul XVIII ideea nu mai constituia o noutate. Interesată să-și mențină controlul asupra sensibilității, biserica și-a sporit efortul pentru a explica sensul căsătoriei. Fără a aduce, așadar, o noutate în peisajul doctrinar al creștinismului, literatura confesională din veacul XVIII și-a sporit misiunea moralizatoare, consolidând tradiția și oferindu-i, pînă în mediile de jos, necesarul suport spiritual. Eforturile pe acest tărîm au culminat la sfîrșitul secolului XVIII cu apariția unor cărți de seamă (Samuil Mică, *Taina căsătoriei*, Blaj, 1801; *Teologia dogmatică* [...] *despre taina căsătoriei*, Sibiu, 1801), menite „a arăta în ce stă ființa” căsătoriei.

Privită ca una din „cele șapte taine”, căsătoria a continuat astfel să fie patronată în întregime de biserică, care s-a îngrijit mai mult, spre sfîrșitul veacului, de aspectele ei canonice și de reglementările cerute de realitatea socială. Preoții înșiși nu puteau oficia nunta fără „blagoslovenia arhiereului”, încă un mijloc de a se controla, ierarhic, canonicitatea actului. „Iar de va face fără de blagoslovie — spunea un act din 1767 — [...] acea logodnă rămîne în voia arhiereului, au să o întărească sau să o strice”<sup>25</sup>. Dispoziția era reamintită de episcopul de Huși în 1785 celor care continuau, cum se pare, să nu țină seama de ea: „Oricarele din preoți, fără voia și știrea noastră, nu este slobod a săvîrși cununia, care este întocmai taină din cele șapte a bisericii”, altfel — suna amenințarea — prețul era supus la grea canonizare<sup>26</sup>.

Faptul arăta grija pentru ca actul căsătoriei să nu se abată de la tradiția canonică. Așa se explică, în parte, suspectarea preotului de rînd de către conducerea arhierească, îngrijorată că acesta „poate că nici nu va avea atîta știință ca să cerceteze treapta la cei ce sînt rudeni de sînge și de sfîntul botez”<sup>27</sup>.

Normele cu privire la căsătorie aveau menirea cu atît mai mult să asigure canonicitatea actului, căruia îi ofereau, în plin secol al Luminilor, un suport mai temeinic, în sensul accentuării unor

practici tradiționale. Dar ele conțineau totodată, unele semne ale înnoirii, chiar în direcția „modernizării”. De notat, între acestea, preluarea progresivă de către biserică a dispozițiilor ce veneau din sfera jurisdicției laice. Astfel, legiuirile din Principate și din Transilvania, de la cumpăna secolelor XVIII – XIX, recunoșteau fără echivoc în căsătorie un act civil patronat de biserică, dând putere de lege unor practici statornicite prin intermediul tradiției. Este cazul, spre exemplu, al logodnei, prezentată și de teologia ortodoxă ca etapă premergătoare cununiei. În mod asemănător, legiuirea lui Caragea vedea în ea „cea mai întâi cuvîntare de tocmeală a nunții”, ca și legiuirea lui Callimach care o definea ca „făgăduința pentru următoarea însoțire”, sau ca *Manualul juridic* al lui Andronache Donici care proclama, în acord cu „rînduiala bisericească”, că logodna „ca o nuntă să socotească”<sup>28</sup>.

Sub raport sentimental, logodna însemna „sărutarea tinerilor”. Dar ea pecetluia, totodată, tranzacțiile privind zestrea a căror rezolvare era schimbarea de inele sau „darea de dar din partea tinărului”, ca ultimă garanție a căsătoriei, marcată apoi prin spectacolul impunător al nunții. (Era spectacolul pe care Dimitrie Cantemir îl descria la începutul secolului<sup>29</sup>, confirmat de relatările călătorilor străini, dar mai ales de cercetarea etnologică din secolul XIX, atestînd persistența puternică a tradiției pe care n-a contaminat-o nici infiltrarea ceremonialului fanariot<sup>30</sup>, îndeosebi la Curtea domnească și în mediile boierești).

Participarea puterii laice la reglementarea căsătoriei a fost mai puternică în Transilvania, vede, pe baza decretului lui Iosif II, guvernul amenința cu destituirea pe preoții care se abăteau de la prescripțiile legale (1783). În 1784, un decret aulic cerea insistent respectarea celor trei strigări în biserică în vederea căsătoriilor, iar alt decret, emis peste încă un an, obliga pe tinerii căsătoriți să depună jurămint înaintea dregătorilor locali. În fine, ordonanța gubernială din 1787 prevedea efectuarea cununiei religioase după aprobarea dată



în prealabil de autorități<sup>31</sup>, încă o măsură menită să substituie puterii laice căsătoria tradițională, supusă pe această cale, mai repede în Transilvania, iminentei sale crize.

Intervenția puterii de stat în reglementarea căsătoriilor s-a făcut simțită și în Principate, îndeosebi în cazul căsătoriilor dintre români și străini, aflate în atenția hrisovului dat de Ștefan Racoviță în 1764, care prevedea ca „de acum înainte nimeni din străini să nu se mai însoare aici în pământul Țării (românești) și să ie fată de pămînteni, și pămîntenii iarăși nimeni să nu îndrăznească a-și da fie-sa sau alte rudenii după străini, măcar oricine ar fi“. În caz contrar, cei însurați trebuiau să fie izgoniți, averea urmînd să fie confiscată de către domn. Preoții care se abăteau de la interdicție riscau să-și piardă darul, urmînd să fie supuși „la judecata politicească de se vor pedepsi“. De notat că hrisovul înțelegea prin „străini“ pe accia „cari vin în țară, greci, albanezi, sîrbi [...] și alți mai mult goniți“, și excludea anume din rîndul lor pe moldoveni<sup>32</sup>, făcînd dovada conștiinței unității de neam a românilor. Luată în plină epocă fanariotă, măsura contrariază acum prin implicațiile ei „naționale“. Era ea un act în slujba conservării etnice, o expresie a mîndriei de sine?

În Transilvania, Petru Maior a observat în aceeași vreme că românii „s-au îngreșat a se căsători cu muieri de alt neam“<sup>33</sup>, referindu-se la o zonă în care alteritatea etnică și confesională crease conflicte puternice, deși căsătoriile interconfesionale (inclusiv între ortodocși și uniți) au fost reglementate de autoritatea aulică<sup>34</sup>. În Principate, măsura nu s-ar înțelege fără a ține seama de atitudinea generală față de „taina căsătoriei“. Hrisovul lui Ștefan Racoviță preciza că interdicția căsătoriilor cu străinii se datora faptului că mulți dintre aceștia erau suspectați „pentru feluri de răutăți și blăstămății“, neprezentînd, așadar, „garanții morale“ pentru întemeierea unei vieți de familie. În acest sens, dispoziția nu făcea decît să „legalizeze“ o mai veche practică, reco-

mandată și într-o învățătură a lui Antim Ivi-  
reanul, care era și mai clară în privința motivației.  
Căsătoria cu o persoană din alt loc era aici condi-  
ționată de verificarea „stării civile“ a acesteia.  
Întrucît — se explica — „vin mulți din Țara Un-  
gurească și din Țara Turcească și dintr-alte locuri  
depărtate și să însoară aici, și pe la locurile  
lor au muieri [...] și vin aici pentru ca să ia a  
patra muieare [...], care lucru iaste curvie și  
fărădelege“<sup>25</sup>. Aceleași realități trebuie să fi de-  
terminat și emiterea hrisovului din 1764 ale cărui  
prevederi erau cunoscute și peste trei ani, cu  
deosebirea — constatată în timpul unui incident  
— că numai „cei proști păzesc porunca, dar cei  
aleși nu o păzesc“<sup>26</sup>.

Să recunoaștem, astfel, dincolo de inerente  
abateri, preocuparea conjugată a statului și a  
lisericii de a pune căsătoria sub protecția moralei  
tradiționale. În același spirit, îmbogățit și de ra-  
țiuni sociale, căsătoria locuitorilor liberi cu robi  
țigani era privită „împotriva a toată dreptatea  
și pravila“, *Sobornicescul hrisov* (1795) hotărînd  
ca „acest fel de însoțire și cununie să fie de istov  
cu hotărîre oprite“. Cînd nunta se făcea totuși,  
ca trebuia desfăcută de îndată întocmai „cum s-ar  
fi întîmplat moarte“, atrăgînd și pedepsirea ace-  
lor care au oficiat-o prin „lipsire de vretnicii a  
preoției“<sup>27</sup>.

Asemenia bariere erau menite să asigure con-  
servarea structurilor tradiționale ale societății,  
supuse treptat disoluției, iar tentația Erosului de  
a străbate opreliștile impuse era una dintre cauze.

Condiția socială avea un rol hotărîtor în con-  
stituirea cuplului. *Pravilniceasca condică* din 1780  
nu uita să amintească datoria acelor care con-  
lucrau la realizarea mariajului „să păzească cin-  
stea neamului lor“ și să evite căsătoriile „după  
obrazuri proaste și defăimate“<sup>28</sup>. Căsătoria ră-  
mînea, în consecință, o convenție realizată sub  
pavăza prescripțiilor sociale și a tranzacțiilor pre-  
alabile în care părinții aveau rolul hotărîtor. Pre-  
vederi mai tîrzii (1813) încercau, ce-i drept, să  
preîntîmpine abuzurile pentru a salva familia de

criza care o amenința. Preții erau de aceea pedepsiți cu „grea răspundere și canonisare”, în cazul în care oficiau cununii fără acordul părinților și împotriva voinței mirilor, astfel încât aceștia din urmă „să nu fie îndemnați de părinți a merge cu sila după cineva”<sup>39</sup>. Interdicțiile divulgau și esența căsătoriei tradiționale pe care noile fenomene de viață o supuneau destrămării lente. Constituirea cuplului familial răspundea și unei crize erotice, la care făcea, poate, aluzie Petru Maior atunci când critica pe aceia „carii numai pentru pfta cea dobitocească vreu să se căsătorească”<sup>40</sup>. Cu toate acestea, mariajul rămânea, în esență, ceea ce a fost mai înainte: un acord de conviețuire, întemeiat pe cerințele „economiei familiale” și, cum s-a dovedit mai ales în straturile de jos ale societății, pe „funcționalitatea” partenerilor, a femeii cu deosebire. Imaginea „acordului” ce s-a manifestat la nivelul mentalităților s-a răsfrint și în scrisoarea unei femei din Moldova către soțul ei, aflat în Transilvania: „dau ști,? cum eu-s beteagă și de casă nu-s de a ține, iar tu, de-ți va trebui femeie, tu să-ți iai altă femeie: de mine să fii iertat în veci și mă iartă și tu. Că eu am bolnăvit; deci de acum înainte mie bărbat nu-mi mai trebuiește pînă la moartea mea”<sup>41</sup>.

Ce-i drept, morala creștină a vegheat și la asemenea raporturi, recomandînd codul ei de atitudini umane. Îndemnul adresat tinerilor căsătoriți era, în consecință, unul de iubire reciprocă, în care bărbatului i se recunoștea poziția privilegiată. Un exponent al crezului a fost și Petru Maior, atunci când recomanda căsătoriților „să se cinstească unul pre altul și să se iubească”, adăugînd imediat că „adevărat, bărbatul e cap muierei”, dator „cu milă să poarte grijă de ea”<sup>42</sup>. *Pravilniceasca condică* din Principate a înscris îndatoriri identice: „sînt datori cei după lege, luați în căsătorie, a avea unul către altul deopotrivă dragoste și credință între dinșii, însă bărbatul a fi cu otcărmuirea și muierea cu supunerea”<sup>43</sup>.

Îndemnurile veneau dintr-o practică seculară, asimilată de conștiința colectivă. *Ceasornicul domnilor* se clădea pe aceeași morală când recomanda — prin glasul unui personaj — „să învățăm pre femeile doamne și giupunese alese dintre altele să asculte pre bărbați, de vor să petriacă norocită adunare“<sup>44</sup>. Tot așa își sfătuia fiii o mamă din înalta societate: „să nu vă plecați urechile voastre cuvintelor jupîneselor voastre [...], care fac fraților neviață, nici să se amestece ele în vorba voastră cînd veți avea între voi“<sup>45</sup>.

Inegalitatea dintre sexe în interiorul cuplului, ca și în societate, a marcat inevitabil viața afectivă. Reflectînd asperitățile la acest nivel, *Îndreptarea legii* (1652) îngăduia bărbatului „să-și bată muiarea cu măsură pentru vina ei [...] deși va bate neșline muiarea cu pumnul sau cu palma aceea nu se chiamă că este cu vrăsmășie asupra ei“<sup>46</sup>. Perpetuate pînă tîrziu, în plin secol XVIII și dincolo de hotarul său, asemenea realități au făcut ca sensibilitatea să resimtă acut ambianța specifică a cuplului, și ca libidoul să funcționeze cu deosebire sub pavăza acoperișului familial. Dar criza era inerentă și ea s-a produs prin disocierea treptată a sexualității de procreație, prin triumful voluptății și abaterea de la liniile de conduită sancționate de societatea medievală<sup>47</sup>.

Devierile de la moralitatea tradițională sînt, desigur, mai vechi. La ele se referea un document din 1592 în care erau criticați aceia care „afară de singur trupul lor nu au altă grijă“ și care „apucîndu-să de femei străine, uită de ale lor cele legiuite și, iarăși, alții, nefiind însurați [...], vreau mai bine să aibă femei năimite, fără cununie, nedeosebind cele legiuite de cele fără lege și cari astfel trăiesc în desfrîu, rău și fără de cuviință“<sup>48</sup>.

În secolul XVIII au continuat asemenea deprinderi. Dimitrie Cantemir care lauda frumusețea boieroaicelor nu omitea să aprecizeze că ele se dovedeau „mult mai prejos în frumusețe decît femeile din popor; acestea le întrec în frumusețe, dar de multe ori sînt ușuratece și pline de năravuri destul de rușinoase“<sup>49</sup>. Aceleași moravuri erau

incriminate și de călătorii străini, cum putem deduce din opinia unui călător polonez în Moldova (1759), potrivit căruia „acest neam nu se prea sînchisește de „virtute și de rușine“<sup>50</sup>. Peste decenii, Dionisie Ecclesiarhul avea să rețină și opinia unui pașă, oaspetele lui Nicolae Mavrogheni, care i ar fi spus don aului „că știe el că sînt bucureștencele iubitoare de împreunare“<sup>51</sup>. Era, desigur, o exagerare, dar ea se întîlnea întrucîtva și cu observația lui Carra, atunci cînd descriînd frumusețea româncelor, vorbea de înclinația lor erotică („*porté à l'amour*“), acuzîndu-le moravurile ușoare din vremea ocupației rusești<sup>52</sup>. Asemenea moravuri începuseră să fie, probabil, destul de răspîndite de vreme ce autoritatea domnească și ecleziastică se simțea datoră să intervină. O măsură ciudată i se datorează lui Constantin Mavrocordat care, „lîngă alte pomeni, au socotit [...] ca să rădici femeile cele răle din pămîntul acesta, cari sînt făr de bărbați. Și așa, dînd poruncă, au strînsu mai bine de 80 de muieri și le-a închis în Sfete Gheorghii, la Mitropolie, țindu-le multă vreme închisă acolo, de mure de foame“. Doamna însăși s-a îngrijit de soarta lor, trimițîndu-le „pîni și lumin“, ca să nu șadă pe-ntuneric“<sup>53</sup>. Măsuri similare aveau să ia Constantin Hangerli, care impunea pedepse aspre pentru „cîți petrec viața desfiinată“ sau Alexandru Moruzi (1794), impresionat că „aici în pămîntul acesta cu o mare slobozenie se obișnuiește păcatul curviei [...] care păcat se întetește și se înmulțește“<sup>54</sup>.

Dispozițiile nu făceau decît să întărească sistemul coercitiv tradițional, întreținut prin difuzarea susținută a textelor de „penalități“, prin care biserica veghea la puritatea moravurilor. Dar în chip sugestiv, ele indică și natura abaterilor posibile, trădînd indirect existența lor sau cel puțin cunoașterea acestora de către societatea tradițională, cum rezultă și dintr-o listă bucovineană de pedepse: „Sodomia sau curvia împotriva ființei omenești se va pedepsi cu tăierea capului și cu arderea trupului. Cel ce va curvi cu singele său, cu tăierea sabii se va pedepsi. Cel ce va sili

pe oarecineva cu sila spre curvie, cu tăierea capului se va pedepsi. Însurații sau măritații de vor curvi cu altul după întâmplare, cu piarderea vieții să se pedepsească. Cel ce va avea doao muieri sau mai multe sau muiarea doi bărbați, cu sabia să se pedepsească. De va lua cineva fată sau o muiare cu sila cu sabia și, după întâmplare, cu punerea trupului pe roată să se pedepsească. Curvia de obște, după întâmplare, cu bani și cu închisoare și cu gonire din țară să se pedepsească. Cel ce ar avea împreunare cu necredincioși și alte curvii grele — după întâmplare — cu tăierea capului și cu arderea în foc să se pedepsească. Ceea ce înadins va piarde roada zămislirii sau ceea ce va face pe bărbat sau pe muiare să nu aibă roadă — cu sabia să se pedepsească”<sup>55</sup>. „Vămile văzduhului”, temă frecventă în pedagogia ortodoxă, reducea în atenție aceleași grave abateri de la normele moralității, stabilind și o ierarhie a lor, încă destul de labilă. După *Teologia dogmatică* a lui Macarie se indica un număr de 21 de păcate, pederastia („culcuși în păcat, bărbat cu bărbat”) ocupa locul 16, după care figura preacurvia (locul 17) și abia apoi curvia (21). *Viața Sf. Vasile cel Nou*, tipărită la Rîmnic în 1816, dar care a circulat și anterior în numeroase variante manuscrise, indica 24 asemenea „vămi”, în care „curvia” se afla pe a treia treaptă, sodomia pe a 16-a, iar „patima gîndurilor spurcate”, trupești, pe ultima<sup>56</sup>.

Tentația păcatului a subminat puternic morala, angajînd biserica într-o luptă grea pentru protejarea cadrului etic tradițional, mai ales contra agresiunii sexualității. În acest spirit, un *Cuvînt pentru curățenie*, extras dintr-un text de pravile, reamintea că „nici curvarii, nici închinătorii bazilor, nici preacurvarii, nici ceia ce se spurcă înșiși pre sine nu vor dobîndi împărăția cerului”<sup>57</sup>. Preoțimea era chemată să vegheze la păzirea bunelor moravuri, cum se vede din porunca trimisă protopopilor din județe de „a căuta și pricine ce s-ar întîmpla între mireni împotrivoitoare legii [...] cum pentru curvii, pentru hrăpiri de fete, pentru

amestecarea singelui, pentru fermecătorii, pentru  
vrajbă și neunire între bărbat și muiarea lui“<sup>58</sup>.  
Legiuirile civile de la cumpăna secolelor XVIII—  
XIX au încorporat și aceste dispoziții, întărind  
exprirea vechilor măsuri punitive. Manualul lui  
Benici, bunăoară, dădea voie părintelui care-și  
găsea fata în adulter să curme viața acesteia ca  
și a concubinului, cînd „pre amîndoi [...] îi va  
trînde furiș“<sup>59</sup>. Este ciudat totuși că același ma-  
nual acorda circumstanțe atenuante nu numai în  
caz de beție și nebunie, ci și „pentru trupească  
poftă“<sup>60</sup>.

În acest cadru de aspre reglementări juridice  
și religioase, care era viața afectivă a epocii? În  
ce măsură reglementările amintite s-au confruntat  
cu situații reale și în ce măsură „plăcerile tru-  
pești“ au subminat codul de onoare al societății  
tradiționale?

Era firesc ca o societate în care pragul dintre  
copilărie și mariaj nu se dovedea prea mare să  
nu cunoască păcatul lui Onan și ca, în general,  
raporturile sexuale să nu resimtă „revoluția“ spe-  
cifică atunci lumii occidentale. „Abstenența volun-  
tară — preciza însă Pierre Chaunu —, acel *coitus  
interruptus* atestat de *Biblie* și practicile de abort  
au existat totdeauna și în toate mediile“, fiind  
o „gravă eroare să excludem total, din orice so-  
cietate tradițională, voința de a disocia, într-un  
anume număr de cazuri, procreația de raporturile  
sexuale în cadrul căsătoriei“<sup>61</sup>. De aceea este  
important să cunoaștem ponderea lor. În ta-  
bloul pe care istoricul francez îl schița socie-  
tății europene în Secolul Luminilor, practicile anti-  
concepționale indică o mutație mai generală în  
etica sexualității, cu implicații largi fiindcă pra-  
cticile respective au adus inerent în atenție voința  
individuală, iar „aceste microvoințe fac cu ade-  
vărat istoria“<sup>62</sup>. Ancorată în tradiție, societatea  
românească din secolul XVIII nu părea să posede  
astfel de „microvoințe“. Supusă plăcerii, ea ignora  
pe moment riscurile, căci nimic nu indică insta-  
larea practicilor anticoncepționale în viața ei. Sin-  
gurul simptom al abaterii de la cursul tradițional

sînt avorturile și nașterile ilegitime, indicator al relațiilor preconjugale<sup>63</sup>. Obiceiul de a abandona nou-născuții „în unghiurile ulițelor“ era cunoscut și lui Dimitrie Cantemir, care îl considera „împotriva firei și a dragostei părintești“. Pe cei născuți în atari împrejurări Gh. Șincai îi numea „feciori de după gard“<sup>64</sup>.

Cu toate interdicțiile bisericești, practicile de abandonare a copiilor și avorturile au continuat să constituie o problemă în viața societății. *Pravila de obște* a lui Iosif II, din 1788, pedepsea „izgonirea și stărpirea rodului trupesc“ și institua „prinsoare vremelnică“ pentru vina „lepădării de prunc“<sup>65</sup>. În ciuda măsurilor, în 1797, se constata un număr mare de avorturi în regiunea graniței Banatului<sup>66</sup>. Fenomenul era însemnat și în Principate. „Spre întîmpinarea acestui rău — suna o dispoziție din Moldova — Divanul socotește că iaste de trebuință ca preoții în fieștecare oraș și sat, iar mai vîrtos din Iași, în toată vremea și adeseori, să deie poporenilor săi sfături spre a băga ei de samă ca să nu îndrăznească spre asemenea faptă ce iaste împotriva lui Dumnezeu și omenirii, ce fieștecare femeie aproape fiind de nașterea pruncului ce l-au cîștigat în nelegiuire, poate cu îndrăzneală să vie la preotul satului, sau la cel din urmă aproape, care le va fi dator a da loc de aciuare pe vremea nașterii pruncului, și lăsînd apoi pe pruncul la sine îl va da cuiva din poporenii spre creșterea lui, fără să descopere cîndva numele mamei pruncului, ce mai vîrtos va păzi întîmplarea aceasta în ce mai strașnică tairă, ca să poată cineva din cei de laturi a înțelege pricina, pentru că iaste de trebuință a păzi pe femeie ce vinovată de rușină și de ocară“. În consecință, preoții trebuiau să „privegheze asupra văduvelor și fetelor, și de va auzi sau singur va pricepe că vreuna din poticnire au rămas îngreunată [...] să o cheme la casa sa și în taină, făcînd cu amăruntul cercetare de iaste îngreunată, fără să o întrebă cu cine“. Ajutorul acordat în asemenea circumstanță era justificat tocmai prin aceea că femeia vinovată „să nu cumva să cază



și la altul (păcat) prin omorirea pruncului“. Pentru a se întări încrederea în dispoziție, se preciza că preotul care destăinuia numele celui în cauză „fără de nici o milostivire va fi supus pedepsei“<sup>67</sup>. Documentul este sugestiv în a dovedi atitudinea societății nu atât față de raporturile sexuale extra sau preconjugale, cât față de nașterile ce rezultau<sup>68</sup>. Cu toată opoziția față de abaterile de la morala creștină, lumea era nevoită, în cele din urmă, să tolereze nașterile ilegite, făcând dovada noilor ei orizonturi afective. În acest context mental, a fost posibilă și reconsiderarea atenției față de „pruncii săraci de părinți“ de care vechile pravile nici nu s-au ocupat. Alexandru Ipsilanti a întemeiat în 1781 un Orfanotrofion, de a cărui soartă aveau să se intereseze și domnii următori (Mihai Suțu, Constantin Hangerli)<sup>69</sup>. Hrisovul din 1800 pentru iotesie (înfierea copiilor de suflet) se inseria într-o direcție asemănătoare de preocupări, făcând precizarea „că de cînd neamul românesc are însoțirea și nunta, de atunci și obiceiul acesta are început, pentru că obiceiul este mai vechi decît legea“<sup>70</sup>. Avorturile și nașterile ilegite erau și un simptom al relațiilor preconjugale ce subminau lent vechile structuri, încă puternice. Ele ne introduc în interiorul unei sensibilități ce trăia între tentațiile erotice și senzuale, pe de-o parte, și constrîngerile codului etic tradițional, ce interzicea raporturile dintre parteneri înaintea constituirii legale a cuplului, pe de altă parte. Din documentele vremii, nu descoperim decît o mică parte din dimensiunea acestei sensibilități, scoasă la iveală de tristul deznodămînt al unor relații preconjugale, dar ea e suficientă pentru a pătrunde în tainele vieții sentimentale, dezvăluite cu decență în fața judecării.

Așa s-a întîmplat cu Maria, nepoata unui preot pe care un tînăr „cu făgăduieli și amăgiri a înșelat-o și i au stricat fecioria“. A urmat o lungă judecată între ei ce a ajuns pînă în fața domnitorului – instanța supremă – care „în silnicie l-au cununat [...], spăriindu-l domnul Mavrogheni că de n-o va lua, va să-i taie capul“. În asemenea con-

diții, s-a săvârșit căsătoria celor doi. După moartea domnitorului, soțul a părăsit timp de opt ani domiciliul conjugal, căsătorindu-se din nou. Adus la judecată pentru bigamie, el dovedea că prima căsătorie fusese făcută „în silnicie“. Nu nega legăturile pe care le-a avut înainte de căsătorie cu fosta soție, dar preciza că s-au întâlnit „la conacul lui, avînd dragoste de mai nainte [...]”, unde se vede că singură ea, de bunăvoia ei, au mers, iar nu cu silă de el“ <sup>71</sup>.

Judecățile privitoare la „stricarea fecioriei“ au constituit în epocă o sarcină dificilă pentru cei chemați să facă dreptate. În lipsa probelor, jurămîntul bărbatului era suficient pentru determinarea unei decizii, de regulă favorabilă lui. Așa s-a întîmplat cu un anume Polihronie, care, învinuit de a fi tatăl copilului născut de o femeie, a depus jurămînt „că nu se știe el învinovătit“. În consecință, acuzația numitei se dovedea neîntemeiată, reclamanta fiind muștrată „să se astîmpere și să nu mai umble cu jelbi mincinoase“ <sup>72</sup>. Aflat în aceeași dificultate în judecarea a doi tineri, acuzați de „păcatul împreunării“ cu două fete „și neavînd nici un fel de dovezi și mărturii, nici o parte nici alta, n-am putut într-alt chip ca să facem descoperire și izbrănire pricinii — se rostea instanța judecătorească — fără numai prin jurămînt“. Un drept acordat doar părții bărbatești, nu fără o instruire în prealabil asupra gravității răspunderii. După un „soroc de trei zile ca să-și ia seama să nu-și vatăme suflete vreo parte“, tinerii „au jurat [...] după obicei, mărturisind că nu sînt vinovați în fapta păcatului cu numitele fete“ <sup>73</sup>. Să ascultăm și anafora în apărarea lui Ene, căpitanul, de pîra unei anume Anastasia. Pîritul nu și-a tăgăduit vina, adăugînd „că jăluitoarea încă mai nainte de dînsul și cu alții au săvîrșit fapta păcatului, iar n-au fost începere de la dînsul“. S-a găsit și un martor care a recunoscut că și el a avut mai înainte „împreunare cu dînsa“. Încurcat de asemenea mărturii, mitropolitul a ales soluția mărturiei prin jurămînt. După o prealabilă pregătire, cei doi tineri

„au mers în biserica Metohului Sfintei mitropolii, unde față fiind părinții fetei și cucernicii clerici și orînduitul zapciu au săvîrșit jurămîntul întocmai după copriinderea tacerii lui“, rămînînd „pîrîtul Ene a fi în pace și nesupărat de acum înainte de către Anastasia fata“ <sup>74</sup>.

După asemenea mărturii desprinse din numeroasele procese din epocă, sceneta cu titlul convențional *Judecata Vlădicii* pare ea însăși un document ce ne edifică asupra dialogului urmat în astfel de situații:

### VOINICUL

*„Amar lucru fără de veste,  
Că nice o știu cine este  
Și eu sint voinic curat [...]*

### FATA

*Vai de mine și de mine  
Ce-mi fu a păși cu tine! [...]  
Nu ești tu cel ce-ai venit  
Și m-ai luat cu cuvinte  
Până ce m-ai scos din minte?*

### VLĂDICA

*Dară aceasta cea să fie,  
Fată fără de omenie? [...]  
Atunci cînd te-au apucat  
Dară tu pentru ce n-ai strigat,  
Ce l-ai strîns pe lîngă tine [...]  
De ț-ar fi fost de măritat,  
Nu te-i fi cîrligat“ etc.<sup>75</sup>*

Alteori, „stricarea fecioriei“ era prilej de șantaj pentru a determina sporirea zestrei. Un părinte aflat în această situație se plîngea autorităților: fata sa fusese „amăgită“ de un tînăr; sub presiunea faptei, el, tatăl, a trebuit să cedeze în fața tuturor pretențiilor, hotărîndu-se în cele din urmă căsătoria tinerilor, dar, chiar în timpul slujbei, „nu știu ce a făcut protopopul [...], că în ceasul acela [...], i-au întors de la cununie, lăsîndu-se preotul de cetit cununia“ <sup>76</sup>. Era de

bănuie că interveniseră noi pretenții de zestre. Dincolo de dramele individuale, asemenea incidente puneau în mare dificultate pe cei care judecau, determinând cu atât mai mult intervenția bisericii în a denunța gravele abateri și îndeosebi relațiile preconjugale. Anaforaua pe care mitropolitul Cosma o înainta domnului în 1792 acuza faptele ce duceau la „nuntă necinstită și pat spurcat, pentru că multe din fetele, fecioare încă, dându-se și îndrăgostindu-să cu unii-alții (mai înainte de cununia cea după lege) cad și la fapta păcatului [...] cu nădejde că-l va cere de bărbat și în urmă, după împlinirea păcatului, acei înșelători se întorc, se căiesc, nu le primesc, apoi îndată intră în judecăți și-și dezgoles- rușinea faptelor“. Înaltul prelat știa prea bine că „mulți din tineri ca să-și apere fapta [...] primesc blăstăm, fac înfricoșate jurămînturi ca să scape de pîra fetelor, și așa amîndouă părțile rămîn într-o căire neîndreptată, unul cu pierdere de suflet, alta cu pierderea curăteniei feciorii ei“. De aici, un șir de alte necazuri, obișnuite în epocă și cunoscute de mitropolitul care schița, prin amintita anafora, un tablou al moravurilor vremii sale.

Și mai grav era păcatul pruncuciderii. Pentru a stăvili „aceste rele neîntrebnicii și fapte rușinoase“, mitropolitul găsea util să adreseze „un nizam de obște la toată țara“, atrăgîndu-le atenția părinților „să-și chivernisească fetele, și fetele să-și păzească curătenia lor, arătîndu-le și făcînd să înțeleagă fieșcare că de acum nainte sunt neprimite jeli și cereri de cununii silnice și rușinate sau cereri de bani și de zestre“. Mai mult, orice fată „va cădea în păcatul curviei cu vreun tinăr sau de voie cu nădejde de însoțire sau cu alte maglissimoare amăgiri, la nici o judecată, sau bisericască sau polițicească pîra ei să nu fie ascultată“, fiind exceptate doar cazurile de viol. Domnul Mihai Șuțu a aprobat anaforaua, adresînd „publicații la toate județele și la caimacam, ca să facă cunoscută la toți hotărîrea ce s-au făcut la pricina fetelor ce caută judecăți pentru stricarea de feciorii“<sup>77</sup>.

Cu toată severitatea ei, măsura n-a putut împiedica un fenomen ce tindea să submineze moralitatea tradițională. Iată, spre exemplu, cazul unui soț care la trei săptămîni după căsătorie își acuza nevasta „că nu ar fi găsit-o întru curăția fecioriei“, trimițînd-o acasă la părinții ei după „casne înfricoșate“ și „cu mare necinste“. „Ar fi băgat-o — spunea actul de judecată — în lanț de gît și în fiare și în acest fel a ținut-o 10 zile, bătînd-o în toate zilele de moarte ca pe hoți“, pînă cînd a silit-o să-și recunoască vinovăția. Făptașul dorea să exercite presiuni asupra socrului pentru a obține un surplus de zestre, cum bine a intuit mitropolitul în fața căruia s-a judecat procesul și care, în consecință, a anulat căsătoria <sup>78</sup>.

Vraja iubirii a prins în mrejele ei mai ales fetele sărmane, cum s-a întîmplat cu o tînră orfană căreia un tînr i-a promis s-o ia în căsătorie. După ce a rămas însărcinată, el și-a declinat intențiile inițiale. Abia judecarea în fața domnului a rezolvat conflictul prin împăcarea lor și inzestrarea fetei din „milă domnească“ <sup>79</sup>. Încă o întîmplare din cele obișnuite a fost aceea a lui Nicolae, sluga domniței Ecaterina, care, însoțindu-și stăpîna la Văcărești, s-a îmbolnăvit și a fost lăsat în gazdă la o femeie, Gherghina. În lipsa acesteia, tînrul de 19 ani „a încordoșit“ pe fiica ei, de 16 ani, promițîndu-i să o ia de nevastă. Ulterior, el și-a abandonat gîndul, ceea ce a făcut-o pe mama fetei să vină în fața Divanului domnesc pentru a-și afla dreptatea. Împricinatului i s-a impus să plătească fecioria fetei cu „o litră de aur“, fiind condamnat, în caz contrar, „să se bată, să se tundă și să surghinească“ <sup>80</sup>.

Cît de adînc putem pătrunde, prin intermediul exemplelor alese, în sensibilitatea epocii? Să nu ne facem iluzii prea mari! Argumentele expuse în fața judecății divulgă o regie defensivă etern umană, repetabilă și de-a lungul altor epoci. Important este că în toate regăsim situații ce acuză fenomenul real al relațiilor preconjugale, semn că impulsurile erotice ignorau convențiile sociale tradiționale. În lupta cu Agapè, Eros

căştigase încă o biruinţă, pregătindu-se de viitoarea mare despărţire pe care aveau s-o cunoască moravurile libertine ale revoluţiei burgheze.

Un capitol palpitant al aceleiaşi crize a sensibilităţii erotice îl dezvăluie răpirile de fecioare, atunci cînd în calea realizării cuplului se interpuneau barierele deosebirilor sociale, ale prejudecăţilor şi chiar voinţa partenerei. Morala creştină le-a condamnat cu toată asprimea, văzînd în ele obiceiuri cu obîrşii păgîne. *Pravilnicească condică* din 1780 socotea răpirile de fecioare printre pricinile grave (alături de ucideri şi pruncucideri) a căror judecare revenea domniei<sup>81</sup>. Pentru a preîntîmpina aceeaşi practică, episcopul de Vîrşeţ interzicea preoţilor să cunune „pe fugători şi furători de feie“, înainte de a avea asentimentul părinţilor, aşa cum interzicea oficierea căsătoriilor pe ascuns, noaptea, în păduri<sup>82</sup>. *Teologia dogmatică* (Blaj, 1801) era la fel de categorică, definind actul răpirii („ducerea fămeii [...] fără voia ei [...] ca să nu se cunune cu ea sau să-şi plinească voia trupească“) şi respingînd valabilitatea căsătoriei realizată în atari condiţii<sup>83</sup>.

Societatea tradiţională a privit fenomenul cu mai multă îngăduinţă, cum se înţelege şi din persistenţa obiceiului pînă tîrziu în secolul XVIII. O asemenea răpire era sesizată domniei în 1793, de mama unei fete. Făptaşul a fost prins în cele din urmă de trimişii domnului, ceea ce a îngăduit reclamantei să ceară ca el „să fie de acum înainte fetei mele în loc de părinte, să o mărite“<sup>84</sup>, trebuind să plătească, aşadar, „stricarea fecioriei“, faptă ce făcea dificile perspectivele de mariaj ale fetei.

O pricină interesantă se judeca în 1794. Autorul răpirii era un anume Dragomir Holteiu, poreclit Inimă Rea „care au răpit şi au silit pe o fată fecioară, [...] fata Marei Văduva“, fiind ajutat de alţi patru holtei. Adus la judecată, el şi-a recunoscut vina, mărturisind că „fata îi dragă“, dar intrucît a întîmpinat rezistenţa fetei şi a mamei sale, s-a decis să-şi împlinească cu forţa dorinţa.

Documentul este sugestiv pentru că evocă și faptele mai însemnate ale episodului. Seara, unul din părtașii la răpire a venit la casa fetei „cu chip de călător și au mâncat seara cu dinsele“, culcându-se apoi „afară pe prispa casei“. Noaptea, la „trei ceasuri“, au ajuns la poarta casei și ceilalți trei. Cel găzduit a strigat-o pe fată, cerându-i „o cofă cu apă să beie“. Răspunsul ei s-a dovedit fatal; cei patru au prins-o cu forța, ducând-o apoi în casa unui preot unde o aștepta Dragomir. Fata s-a opus cununiei forțate și preotul — se consemnează în continuare — „și-a luat preoteasa și cu chip de mosafirlic s-au dus în vecinătate“, iar Dragomir „rămânând singur cu fata în casă [...] au asuprit-o de i-au stricat fecioria“.

Abuzul a fost repede descoperit și judecătorii au amintit împricinatului pedeapsa ce urma să i se aplice lui și complicilor săi: „de sabie să se osîndească“. Mai exista o alternativă: acceptarea căsătoriei, cu atât mai firească în ochii judecătorilor „fiind și el om slobod“. Dar mama fetei a respins propunerea întrucît se mîndrea a fi slugă domnească din bătrîni cu moșie de baștină, disprețuind în autorul răpirii un om de condiție inferioară: „iar el este țaran“, supus la clacă. Pedeapsa capitală a fost pînă la urmă evitată în schimbul averii celor vinovați (cinci pogoane de pămînt, vite, un cal ș.a.), atribuită femeilor ș.a.<sup>85</sup>

Orgoliul stării sociale era în multe cazuri un obstacol în calea căsătoriilor și un motiv al răpirilor. El se poate deduce și din pricina pe care Ioniță Dascălu o aducea înaintea judecății. Mergînd cu fiica sa ca să vîndă patru pogoane de vie, a trebuit să rămînă peste noapte la cumpărător. Acesta i-a răpit fata, mărîtînd-o cu fiul său, ceea ce părintele ei nu putea să accepte în nici un chip, pentru că — motiva el — ginerele și tatăl său „au fost văcari“. Înștiințat de cele întîmplate, domnul a trimis zapciul ca să-i aducă la judecată. Aici fata se ridică contra tatălui. Îl acuză că „avînd păr și barbă, s-au spus că este popă“ și că a risipit averea mamei, sperînd-o

și pe ea „că o să-i iaie și cămașă“. Preferă, așa lăr, mariajul, impresionată și de generozitatea „răpitorului“ care „i-a cumparat îndată doua cămași, rochie, tivilichie, incingătoare, încălțăminte și s-au cununat cu ea“<sup>86</sup>.

Decizia cuplului a înfrinat rezistența părinților! Se vede aici încă o mică fisură în sistemul tradițional? N-am putea să răspundem cu siguranță câtă vreme nu avem posibilitatea de a evalua fenomenul în perspectiva duratei lungi, apelând la minime exemple edificatoare și din alte epoci. Oarecum simptomatic e faptul că această însușire a relațiilor preconjugale se întâlnește și cu un început de criză a familiei tradiționale, divulgată de alterarea relațiilor din interior și de nevoia de evaziune în afara cuplului legal constituit.

Procesul își are originea în condițiile ce au dus la realizarea mariajului, la o vîrstă prea fragedă și ca rezultat al convențiilor stabilite fără acordul cuplului. Era firesc, de aceea, ca maturizarea partenerilor să genereze cu timpul căutarea satisfacției erotice în raport cu propriile preferințe, cel mai adesea în afara cuplului. Desigur, asemenea criză, inevitabil condiționată de natura tradițională a familiei, nu aparține doar secolului XVIII. Dar se pare că, îndeosebi la sfîrșitul său, ea a devenit de notorietate „publică“, constituind motivul a numeroase procese, ale căror dosare ne dezvăluie o mentalitate adînc tulburată de alterarea moravurilor.

Un prim simptom se dovedea părăsirea domiciliului conjugal, adesea menționată în condica de judecăți din Principate sau în anunțurile guberniale din Transilvania<sup>87</sup>. Autorii plîngerilor de acest fel erau cel mai adesea bărbații care solicitau desfacerea căsătoriei, acuzîndu-și soțiile de abandonul căminului și de adulter. O carte de despărțire, din 28 iunie 1779, punea capăt traiului nefericit al postelnicului Dumitrache cu soția sa Zamfira, fata popii Opris. Ei au conviețuit doar opt luni de zile (și Dumitrache precizează: „rău am trăit cu dînsa“), după care ea și-a părăsit soțul. Martorii au adevărit „că știu că au fugit cu mus-



calii din vremea cînd era aici“. Împotriva fugarei atîrnă și o altă mărturie din care reieșea că ”Zamfira, soția lui, pricepînd dragoste cu alt obraz, pă el l-au urât, l-au părăsit și au fugit cu acel ibovnic al ei, afară din hotarul țării“<sup>88</sup>. Alt bărbat recunoștea că „au trăit bine căznicește“, căsătorindu-se „dă june“. De la o vreme, femeia a părăsit de mai multe ori căminul și el „au găsit-o cu țigani fugită și i-au iertat vina și iarăși o am primit-o în lăcuință, fiindu-i soție“. Ultima dată, a fugit „din răul său nărav“ în primăvară și bărbatul s-a hotărît, în sfîrșit, să se despartă<sup>89</sup>. Crea ce s-a întîmplat în mediile de jos se petrecea și la case mai mari. *Genealogia Cantacuzinilor* însemna fapta Zoitei, fata lui Constantin Dudescu, căsătorită cu Matei Cantacuzino, femeie „foarte desfrînată“, care a fugit în cele din urmă cu un turec, abandonîndu-și copiii și adăpostindu-se la Constantinopol, unde s-a și turcit<sup>90</sup>.

Asociat cu abandonul, adulterul își avea mai ușor rezolvarea prin desfacerea căsătoriei. În celelalte cazuri, împricinații trebuiau să accepte temporizarea oferită de instanța judecătorească în dorința acesteia de a prelungi și de a salva existența familiei, îndeosebi cînd era în joc soarta unui copil. În limbajul veacului XVIII adulterul se definea în general prin termenul de „preacurvie“, socotită una din gravele abateri de la prescripțiile „sfintei taine“ a căsătoriei. „Preacurvia — explica *Filosofia cea lucrătoare* (Sibiu, 1800) — carea este cînd față legată cu căsătoria se împreună trupește cu alta, prin aceasta rănește dreptatea unei părți căsătorite și strică sfîrșitul căsătoriei“<sup>91</sup>. Femeia vinovată pierdea zestrea și celelalte daruri primite de la bărbat, fiind trimisă la mănăstire „să-și plîngă păcatele“, și în speranța că ea „se va înțelepți“, cum se explica într-unul din numeroasele acte de judecată. Altfel, episcopul avea dezlegare să dea „carte de despărțire“<sup>92</sup>.

Cît era de eficace procedeul?

Cert este că *Pravilniceasca condică* (1815) restrîngea termenul de reculegere între zidurile

mănăstirești de la doi ani, cum prevedeau prăvelele, la „soroc dă un an“<sup>93</sup>. Avem motive să vedem în această măsură reflectarea firească a nevoii unei rezolvări mai operative a crizelor familiale. Dar ea trădează și un simptom îngrijorător: creșterea numărului de adultere la sfârșitul veacului față de începutul său, când Dimitrie Cantemir le socotea încă rare<sup>94</sup>. Poate în aceeași intenție, *Legiuirea Caragea* prevedea pedepsirea prin surghiun pe timp de doi ani și a bărbatului care era vinovat de adulterul femeii<sup>95</sup>. Totuși, destrămarea unor familii nu putea să fie stăvilită. Faptul s-a văzut în 1765, când Ion Cojocaru din mahalaua Gorganului și-a acuzat nevasta de adulter după 13 ani de căsnicie. Inițial, judecătorii au apelat la clemența soțului. Femeia însăși a respins acuzațiile, socotind că „nu sînt adevărate, ci fac năpastă“, pînă cînd — aflăm din sentință — „s-au întîmplat de au prins pe Trandafira, straja domnească, într-o casă pe Podul Calicilor, noaptea la patru ceasuri din noapte, fiind cu doi neguțători“. Divorțul s-a pronunțat în atare condiții fără dificultăți și, după un timp, femeia dorea să se căsătorească din nou. Mitropolitul nu i-a aprobat cererea decît cu consimțămîntul fostului soț, care „am căzut cu rugăciune pentru dînsa ca să nu-și piarză sufletul, fiindcă eu o am iertat“<sup>96</sup>. Mai greu s-a despărțit de soția sa un anume Drăguș, după o conviețuire de 16 ani. Deși declarase că a surprins-o în flagrant delict, faptul nu i-a convins pe judecători care au dispus și alte cercetări „prin preoți și vecinii lor“. Ele au confirmat acuzația, dar, femeia nefiind de față, sentința s-a amînat, „ca să auzim — au decis judecătorii — ce răspunde și ea“. La a treia judecare, suspiciunea lor continua („să nu cumva-și să fie făcut ceilalți doi protopopi vreun hatîr sau vreo vegheată lui Drăguș“) și abia la înfățișarea următoare divorțul s-a pronunțat, sub condiția ca bărbatul să-i înapoieze femeii zestrea<sup>97</sup>.

„Anecdotica“ adulterului comportă multiple episoade, adesea curioase, ca în cazul celui Barbu, „fustașul de harem“ care, cu toate că

și-a surprins nevasta în flagrant delict, a cedat pînă la urmă, în fața instanței, rugămintilor ei de iertare<sup>98</sup>.

Ceea ce ar putea să surprindă în exemplele date este că vinovăția de adulter era atribuită aproape mereu sexului frumos. Ideea apărea firească într-o societate sensibilă la lecția Bibliei care imputa femeii răspunderea esențială pentru „păcatul originar”. Dar impresia respectivă se datora și poziției privilegiate a bărbatului în societate, căruia îi aparținea de cele mai multe ori și inițiativa pentru desfacerea căsătoriei.

Dacă femeia părea să tolereze escapadele ocazionale ale soțului, ea se îndirjea atunci cînd acestea sfîrșeau prin bigamie sau alte abateri neobișnuite. De aceea, infidelitatea conjugală a bărbatului era supusă adesea judecării sub acuzații mai grave decît simplul adulter. O asemenea acuzație determinase decizia de despărțire a unui bărbat „care, făcînd o nelegiuită faptă [...], s-au orînduit la pedeapsă după vinovăția lui”, parte din avere revenind femeii (zestrea), parte copiilor și, respectiv, „la cutie”<sup>99</sup>. Destul de gravă era și învinuirea ce i se aducea altui bărbat la 1780, acuzat „de patima beției și a curvii” și, în special fiindcă a căzut „în păcatul curvii cu o copilă, nepoată a lui, care, nici el n-au tăgăduit”<sup>100</sup>. În 1797 alt fapt îi scandaliza pe apărătorii ordinii morale: bigamia unuia care „ține două femei în cununie”<sup>101</sup>, situație pentru care în unele regiuni avea să se instituie „pedeapsa judecării politicești”<sup>102</sup>.

Ar fi nedreaptă, așadar, concluzia că abaterea de la codul moralității tradiționale se datora numai femeii. Criza de moravuri reflecta un fenomen social și cultural mult mai cuprinzător, rod al tensiunilor acumulate în timp și al echilibrului fragil din interiorul cuplului.

Procese de divorț surprind adesea dificultatea conviețuirii familiale și grave stări conflictuale. La acestea se referea o femeie care își mărturisca vina de „limbută și cu totul înrăutățită la ale căsnicii înlăuntrul”, cerindu-și iertare și ru-

găminte de a se despărți <sup>103</sup>. Aparent fragil era argumentul invocat pentru despărțire de un modelnicer care își acuza nevasta, după opt ani de conviețuire, că a „ridicat mina asupra lui“ <sup>104</sup>. Dar motivele de divorț puteau cunoaște și o gravitate impresionantă, cum s-a văzut atunci când Maria, fata vornicului Stan, cerea divorțul la un an de la căsnicie, temându-se „ca să nu să întimple vreo primejdie între dinșii“, fiindcă el „iaste știut de om îndărătnic“. Hotărîrea de divorț amintea traiul suportat de ea. „A doua zi, luni, după nuntă — se spunea — o ar fi bătut-o pentru lucru de nimic“, fapta repetîndu-se și cu amenințări de moarte. „Apoi el, pe urmă, ar fi zis ca ea să nu-l spuie la nimeni de caznile ce-i făcea noaptea“. În disperare, femeia a băut șoricioaică — otrava obișnuită în epocă — „ca să scape de casnile lui, din care băutura dă atuncea ar fi rămas tot bolnavă“. Acuzații grave, dar pe care, bărbatul le-a tăgăduit în fața judecății. Martorii au confirmat, în schimb, plingerile femeii, arătînd că el „iaste om rău și vinovat de toate“ <sup>105</sup>.

Și un anume Argherie Cojocaru deplîngea imposibilitatea de a mai conviețui cu soția, arătînd în fața judecății că prefera „să-i fac moartea cu minile mele“, cu riscul de a fi apoi condamnat. Motivul era destul de general: „netraiul ce am avut amîndoi“, deși, în apărare, femeia se plîngea că, după 25 ani de conviețuire „acum la vreme de bătrînețe o lepădă“ <sup>106</sup>. Încă un exemplu sugestiv a fost oferit de procesul de despărțire al Ancăi de soțul ei Nedelcu, după o conviețuire de 27 de ani. Femeia deplîngea „netraiul bun“ pe care l-a avut pînă cînd, în cele din urmă, bărbatul și-a părăsit definitiv domiciliul conjugal. Ea solicita divorțul cu gîndul de a se refugia între zidurile unei mănăstiri <sup>107</sup>. O cale urmată adesea în asemenea situații! Chiar și de către bărbați, cum se vede dintr-un zapis al unei femei, lăsînd soțului, după 16 ani de conviețuire, libertatea „ca să ia cinul călugăresc“ <sup>108</sup>.

Am amintit doar cîteva exemple ce probează începutul procesului de criză al familiei la sfîr-

șitul veacului XVIII. Dincolo de variatele interese ce au putut cîntări în deciziile judecătorești de acum două secole, factorii de ordine și moralitate ai societății au vegheat totuși la stăvilirea acestui proces. Pronunțarea divorțului nu se făcea ușor, fiind atributul autorităților superioare, al mitropolitului și al domnitorului. Dar chiar în situațiile de limită, decizia a cîntărit mai mult pentru salvarea cuplului. Astfel, împotriva unei femei care solicita divorțul, învinuind bărbatul „că e nebun” — acuzație decisivă în desfacerea căsătoriei — mitropolitul observa că boala în cauză a survenit abia la șapte ani de la căsătorie, ca urmare a „întîmplărei morții copiilor și a altor nenorociri”, nefiind chiar „îndrăcire sau nebunie, ci o ipocondrie sau năucire”, ceea ce nu îndreptățește divorțul <sup>109</sup>. Aceeași înaltă autoritate intervenea altă dată pentru a salva un nefericit mariaj, în care, bărbatul voia să se despartă de soția-i bolnavă, acuzată de „slăbiciunea trupului, fiind și pociroasă la ochi”. În acest sens, mitropolitul promitea soțului un ajutor substanțial: „să fie apărat de rîndul dajdiilor, iar părăsind-o să fie dat în dajdie” <sup>110</sup>.

Criza pe care începea să o cunoască instituția tradițională a familiei n-ar putea să fie separată de încă un simptom strîns legat de alterarea moravurilor. Ne referim la prostituția publică, plagă mai veche, activată îndeosebi în epocile de tranziție. Katsaitis o constata la mijlocul veacului, remarcînd între îndatoririle străjilor de noapte ale Iașului și pe aceea de a depista femeile desfrîinate și de a pedepsi cu asprime „nu numai pe bărbați, ci și pe femeile care au fost găsite în flagrant delict” <sup>111</sup>. Cazurile par a se înmulți spre finele secolului. Citindu-l pe Raicevich și Del Chiaro, A. D. Xenopol scria că numărul prostituatelor devenise atît de însemnat, încît s-a propus ca ele să fie supuse la o dare care ar fi trebuit să aducă 100 000 de lei venit pe an! <sup>112</sup> Mărturii din epocă confirmă fenomenul. Ele aduc în atenție și o preoteasă, acuzată că „s-au înnădit cu turci la curvășrie neastîmpărata”, casa ei fiind loc

de petreceri și de desfrâu, spre indignarea satului <sup>113</sup>. Dezvăluiri surprinzătoare oferea și plingerea unui soț care solicita divorțul, întrucât soția sa „au plecat-o la fapte răle de curvie“. El presupunea că „toată curgerea pricinii este de la nașul său Iefter, făcându-și casa de votru“ <sup>114</sup>. O veste asemănătoare ajungea în 1804 la urechile domnului, care era înștiințat că într-o mahala a Bucureștiului două fete tinere „apururea prînesc la dinsele adunări de oameni tineri de-i sting cu cheltuiala“. Au fost trimise, drept pedeapsă, la mănăstire <sup>115</sup>. Alt fapt era descoperit după ce o femeie (Maria Musulingione) a reușit s-o atragă în casa ei pe soția unui Ștefan logofăt și „au metahirisit-o în fapta preacurviei, dînd-o pe la turci și pe la alții“. Un martor văzuse în casă și alte două femei „de obște cunoscute“, soția învinuită fiind recunoscută, „șezînd lingă un mușteriu“. Sesizat asupra celor întîmplate, domnul a luat măsuri pentru ca vinovata să fie alungată din București <sup>116</sup>. Dar răul obicei nu putea fi stîrpit. El s-a dovedit și salvator în vremea lui Constantin Hangerli, cînd, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Dionisie Eclesiarhul, boierii au fost poftiți la Curte împreună cu nevestele la o mare petrecere cu ocazia prezenței unui capitan-pașa turc. Prevăzători, ei au venit „fără cocoane“, iar domnul, spre a evita incidente neplăcute, „au trimis pe postelnicul cel mare și pe cămăraș de au adus muieri podărese, curve și circiumărese [...] mai chipeșe și mai frumoase“ care au ajuns în cele din urmă „la paturile agalelor“ <sup>117</sup>.

Cu toată constrîngerea morală severă, prostituția își croia drum în viața societății, adesea la adăpostul localurilor publice al căror aspect îl deplîngea Del Chiaro la începutul veacului, conșins că pe acel care trecea pragul lor „il așteaptă beția, desfrînarea și chiar furtul“ <sup>118</sup>. Aici se cîntau și acele „cîntece drăcești“ pe care le înfiera biserica <sup>119</sup>, cîntece de petrecere, numite „licențioase“ de alți călători. Proporțiile desfrîului deveniseră destul de însemnate, de vreme ce cîntuirea era nevoită să constate, într-o anafora, că „în

zămîntul acesta, cu o mare slobozenie se obi-  
nuiește păcatul curviei [...] care păcat se întor-  
tește și se înmulțește din viu“. Constatarea viza  
la 1795 cîrciumile, dar mai ales cîrciumăresele  
care „cu felurimi îndeamnă oamenii la curvii și  
băuturi, care amîndouă unindu-se [...] turbează  
mințile omenesti“. De aceea, mitropolitul cerea  
la 1794 (și domnul aprobase) ca pe viitor femeile  
să nu mai vîndă în cîrciumi <sup>120</sup>.

Căile păcatului s-au dovedit mereu mult mai  
intortocheate. *Codul Calimah* sugera încă una  
posibilă atunci cînd enumera printre motivele de  
divorț situația în care o femeie „desfătîndu-se,  
mîncînd și bea sau se scaldă împreună cu alți  
străini fără de voia bărbatului ei“ <sup>121</sup>. Această  
„voie“ a bărbatului sună paradoxal în alte împre-  
jurări. Iată doar cîteva situații ce arată drepturile  
sale abuzive și stranii asupra nevestei. În fața  
judecății, o femeie își acuza soțul că a obligat-o  
să încalce fidelitatea conjugală impunîndu-i „com-  
pania“ unui „arman, Gligori“, de la care ea tre-  
buia să ceară bani pentru ca bărbatul „să cumpere  
un cal cu o căruță, să mergem peste Prut; cu  
care arman — se plîngea împriicinata — am și făcut  
păcatul“ <sup>122</sup>. Avem și mărturia altei femei care  
mărturisea, de asemenea, că soțul „s-au vorbit cu  
turcul [...] să o ducă și pe dînsa și pe copil la  
Giurgiu, să-i bage în curtea turcului pentru banii  
ce-i iaste dator“ <sup>123</sup>. Dar existența practicii se în-  
țelege și din faptul că legislația o insera anume  
între motivele de divorț. *Codul Calimah* nu omitea  
să amintească cazul bărbatului care „au vicienit  
cîntea curăteniei ei (a femeii sale), dînd-o pe  
mina altor bărbați“, ca și *Legiuirea Caragea* unde  
se acuza bărbatul ce „neguțătoarește cîntea ne-  
vestei“ <sup>124</sup>. Înțelegem cu atît mai bine rezonanța  
pe care o avea printre cititorii veacului *Povestea  
despre Sindipa*, înfățișînd suferința femeii umi-  
lite: „tu singur m-ai dat și nu Ț-au fost rușine  
de mine, fiind eu fămeia ta“ <sup>125</sup>.

Acuzația divulgă încă o dată conflicte reale  
alimentate de alterarea treptată a moravurilor.  
Ce poate fi mai sugestiv decît faptul că slujitorii

înșiși ai bisericii se dovedeau uneori ispitiți de păcat?! Nu întâmplător, *Viețile de sfinte*, atît de citite în manuscris, atrăgeau atenția asupra unor episoade moralizatoare, precum viața preacuvioasei Taisia sau pilda despre nepoata unei starețe „ce au murit neispovedită de păcatul ce vrea să-l facă cu un tînăr“, pilde menite să alimenteze rezistența sufletelor în fața ispitei <sup>126</sup>. Cîteva pricini de judecată dovedeau că rezistența n-a fost absolută, de vreme ce un preot a fost prins cu o femeie prin Herăstrău <sup>127</sup>, un altul era acuzat sub motivul că, în chilia sa, „ar fi stricat fecioria unei fete“ (acuzatie rămasă nedovedită) <sup>128</sup>, iar despre un călugăr se zvonise pînă departe că „a prins și prietene de la care a căpătat boală“ <sup>129</sup>. Sub termenul din urmă se înțelegea renumita „boală a dragostei“ sau „sfranțul“, cum se denumea sifilisul în epocă, reprezentînd un veritabil flagel ce reflecta consecințele prostituției, ale crizei de moravuri. Mitropolitul Țării Românești se arăta îngrijorat de atare maladie, cînd a interzis prezența femeilor în cîrciumi: „ne-am îndestulat și de la dohtorul politiei — își argumenta el măsura — că cea mai multă adunare de patimi la spitale numai de fete și de muieri betejite din curvii este“ <sup>130</sup>. Panica era întrucîtva reală, dacă Andreas Wolff, medicul mitropolitului Iacov Stamati, n-a exagerat atunci cînd vorbea de tineri din înalta societate care i-au solicitat medicamente preventive „pentru a se deda liniștiți exceselor“. Medicul nu putea să le indice decît un singur remediu: „abstinența strictă“ <sup>131</sup>, într-o epocă în care maladia era departe de a-și găsi vindecarea. Literatura medicală în acest sens nu lipsea, inclusiv în limba română, în care Ioan Piuariu Molnar traducea în 1786, cartea lui André Etienne. În 1803, apărea la Cluj prima scriere tipărită, *Învățătura adevărată pre scurt a vindeca boala sfranțului*, cu sfaturi practice de tratament. O dată cu sfaturile medicale, erau căutate stăruior unele medicamente, precum argintul viu sau mercurul, ce ocupa primul loc pe o listă a produselor de import în 1791, sau untul de rosmarin <sup>132</sup>.



Dorința de voluptate a adus astfel și societatea românească în conflict deschis cu vechile norme.

În peisajul moravurilor în schimbare, ar rămâne să vedem și ponderea perversiunilor. În această privință, avem motive să credem că societatea tradițională nu era tulburată de existența lor. „Împutita sodomie“<sup>123</sup>, pe care o înfiera Samuil Micu, nu pare să fi cîștigat prozeliti între români, chiar dacă același Andreas Wolff vorbea de „introducerea“ pederastiei în societatea moldavă ca o influență a moravurilor constantinopolitane, îndeosebi în rîndul acelor care erau convinși că prin practicarea ei evitau riscurile bolilor venerice, datorate — cum se credea atunci — doar femeii<sup>124</sup>. E adevărat, mediul din capitala Imperiului otoman, ca orice mare aglomerare urbană, ascundea multe din viciile senzualității divulgate și de numeroși călători străini<sup>125</sup>. Totuși, dincolo de asemenea zvonuri, nu dispunem de mărturii suficiente care să ateste existența pederastiei la români. Una dintre acestea provine de la un călător din secolul XVIII. În impresiile despre Țara Românească, el amintea și cazul unui „respectabil băier bătrîn“, care avea cîțiva băieți tineri, „folosiți la desfrîu și sodomie“, dar, preciza el, cel în cauză era, de fapt, un nobil polon, la care domnul apelase pentru treburile sale din Transilvania, iar „victimele“ sale erau recrutate dintre catolici<sup>126</sup>. Un caz ieșit din comun s-a petrecut în 1777, fiind consemnat de o filă a cărții de *Pravile împărățești*, în care autorul însemnării căutase pedeapsa cuvenită: „În cursul anilor la văleat 1777, avgust 16, fiind aice la Cucuteni, au deschis o pricină cu niște băieți ce-au făcut sodomie și tîmplindu-mă a fi zapciu asupra sala horilor care muncea la acea sfîntă minăstire, am căutat Scara acestii Sfinte pravile și am aflat giudecata lor ca să arză pre Sodomi cu foc, însă întii tăindu-i capul“<sup>127</sup>.

După asemenea exemple, e firesc să ne întrebăm dacă travestiul feminin nău era încă o formă de sodomie, cum s-a întîmplat în alte zone<sup>128</sup>.

Cîteva întîmplări ar legitima întrebarea. Una e în legătură cu o anume Maria care, „închipuită fiind în port bărbătesc“ sub numele de Marin s-a cununat cu Maria, fiica vătafului de arabagi unde slujea. Descoperită după cununie, fapta a consternat și a reclamat „cercetare amănunțită“, dovedindu-se ulterior că, prin travesti, cea în cauză se ascundea de fostul ei soț, iar stăpînul unde s-a angajat „socotind-o bărbat“ a căsătorit-o cu fiica sa. În fața judecății, ea și-a mărturisit intenția de a fugi îndată după căsătorie. Drept pedeapsă, fiindcă a înșelat „taina cununiei“, a fost bătută și trimisă în surghiun la mănăstire <sup>139</sup>. Alt document vorbește de „o femeie Tătaiana“ în port cu strai bărbătesc, „angajată tot ca slugă la o boieroaică, de care nici d-nei n-au știut-o de femeie“. Și în acest caz, femeia s-a ascuns în haine bărbătești pentru a masca mai bine o naștere ilegitimă, descoperită după ce copiii născuți de ea au fost găsiți morți. La cercetare, femeia și-a recunoscut vina și împrejurările ce au făcut-o să-și abandoneze copiii, „acolo în troian mistuiți“ <sup>140</sup>. La adăpostul veșmintelor bărbătești, travestiul oferea femeii posibilitatea de a se mișca nestîngherită în societate, fără constrîngerile la care o supunea condiția sa. În general, deviațiile sexuale n-au constituit o problemă a societății veacului respectiv, societate ce s-a dovedit credincioasă în această privință codului tradițional.

Atîtea cîte se cunosc, faptele amintite întregesc peisajul de moravuri al vremii, sporind posibilitatea de a înțelege o lume și prin intermediul instinctelor, ce au răbufnit din corsetul de pudoare în care erau ascunse.

## SPRE O NOUĂ ARTĂ A IUBIRII

Aventura cuplului a mărcat inevitabil și aventura lui Eros din secolul XVIII. O erotică — atîta cîtă a existat în epocă — s-a izbit de constrîngerile căsniciei timpurii și a trăit pulsurile unei senzualități întreținută și de ambianța unei „revoluții“

sexuale destul de timide. Străbătînd grilajul vechilor obiceiuri și al moralității, sentimentul erotic părea să înceapă a se elibera.

Oricum motivul erotic întreținea gustul și nevoia delectării în rîndul cititorilor cărților populare. Dar nu în această direcție ar trebui să întrezărim neapărat o înnoire, de vreme ce textele gustate reprezentau creații mai vechi în literatura universală, ilustrînd mai cu seamă specia romanelor cavalești. Cele mai multe s-au bucurat la noi de un „impact“ real abia în secolul XVIII, chiar dacă în unele cazuri primele lor traduceri datează din perioada anterioară. E vorba chiar de *Alexandria*, atît de gustată în vechea noastră cultură, scriere pigmentată de scene ale iubirii „la prima vedere“, precum aceea în care Netinav se arăta „săgetat la inimă de frumusețile“ Olimpiei<sup>141</sup>. O întreagă moștenire sentimentală cathară era incorporată în această literatură, ca și în *Istoria Troadei*, cu portretul ideal al frumuseții feminine, întruchipată de Elena („mai frumoasă decît toate muierile dă lume, că unde o vedeai, părea-ți că iaste zugrăvită, cum spun la istorii“), cu ipostazierea iubirii („și-au găsit vremea și-au început a-și arăta dragostile unul către alt“), dar cu încheierea severă a moralei creștine, ce înfiera adulterul: „Vedeți, fraților, ce-au făcut spurcata Elena și cu spurcatul Alexandru Parij? Aceasta agonisescu dragostele muieresti...“<sup>142</sup>.

Erotica se dovedea o componentă mult mai întinsă a vechilor cărți populare. Pe fondul ei se întemeia *Sindipa*, presărînd lecții morale despre iubire și ispitele sexului frumos, dar mai ales *Istoria lui Imberie*, povestea tinerilor îndrăgostiți care au fugit în lume, sau *Erotocritul*, în care eroul „s-au nebunit de dragostea Aritusei“, ca și eroina în cauză care „se arde și frige pentru dragostea lui“, ambii jurîndu-și în final „pînă la moarte să ne așteptăm cu curată ficioare“<sup>143</sup>. Printre cărțile gustate, trebuie amintite *Imberie* și *Margarona*, *Istoria etiopicească* și *Istoria lui Alfidilas și a Zelidei* („a doi tineri libovnici“) ce îngăduiau cititorului să se regăsească în toată

trăirea lor sufletească. *Istoria lui Filarot și Antusa* merită să rețină mai mult atenția prin cristalizarea în forma românească a discursului erotic de sorginte medievală, pe care vechea moștenire cathară din mediile cavalierești l-a opus doctrinii iubirii creștine, lui Agapè. Pentru acela care prefăta (mai târziu de pragul secolului XIX) versiunea românească, importanța subiectului în discuție era de înțeles, întrucît — argumenta el — „care altă patimă între neamul omenesc este mai grea și mai delicată decît dragostea“ <sup>144</sup>? Toemai de aceea o meditație asupra simțămîntului se dovedea instructivă. Zăbovind în acest sens, *Istoria lui Filarot și Antusa* exprima și o nouă alitudine față de dragoste, sancționînd cu un plus de înțelegere prezența ei, fiindcă — se arăta — „din ceasul ce să rănește de săgețile ei“, omul devine altul, prin noua sa încărcătură afectivă, emoțională. Iubirea nu se confunda numai cu senzualitatea, „care deodată pierе și să risipește cu pohta dinpreună“. „Cea adevărată dragoste este aceea — se spunea aici — care reazemă în credința ce cu statornicie să păzește de către amîndouă părțile cele amorezate“. Dar elogiul iubirii nu era făcut pînă la capăt, considerîndu-se „mai fericit [...] acela carele n-a căzut în primejdia dragostii, pentru că dragostea cu cît este întîiu de dulce, cu atît în urmă este amară și plină de feluri de griji și primejdii“ <sup>145</sup>.

Cei interesați să se inițieze în tainele lui Eros pe cale livrescă aveau la îndemină și alte scrieri, precum *Floarea darurilor*, cu un capitol *Pentru dragoste*. Nevoia cunoașterii sale era întemeiată pe ideea „că nimenea nu poate să iubească vreun lucru deacă mai nainte nu-l va cunoaște“. De aici, nevoia definirii sentimentului în variatele sale accepții, ca devoțiune confesională „mai deasupra de toate“, dar și ca „dragostea părinților, apoi pentru a priatinilor, deci, pentru dragostea muierilor“. Să nu uităm *Ceasornicul domnilor*, cu numeroase referiri la experiența erotică, expuse adesea sub formă de pilde și maxime: „că nici o lege cei iubiți nu sufăr“; „dragostea face pre

om a nu vedea ce vede și a vedea ce nu vede“ etc.<sup>146</sup> În fine, motivul iubirii apărea și în cărțile străine în traducere românească, între care *Cugetările lui Oxenstiern*, *Narchis*, după Rousseau, sau în original, precum *L'art d'aimer* după Ovidiu sau *La vie et les amours du chevalier de Faubas* (14 vol.) pe care Marieta Cantacuzino le avea în biblioteca sa înainte de 1821<sup>147</sup>.

Nimic mai firesc ca Eros să se desprindă din paginile cărților și să străbată viața secolului fără a fi doar o „sugestie“ de lectură. Sentimentul a continuat să aibă eternele sale determinări sufletești, născându-se în jocul complicat al vieții, ale cărui (cîteva) ipostaze am avut ocazia să le amintim. Dar ceea ce poate să intereseze aici este tocmai acest început de legitimare a eroticii, care marchează momentul „emancipării“ iubirii erotice de peisajul uniform al iubirii creștine.

Iubirea dintre sexe dezvăluie noi pasiuni, activează gustul estetic, sfîrșind prin a crea o tipologie ideală a îndrăgostiților după modelul romanelor cavalierești. Frumusețea fizică și înțelepciunea par să rămînă aici o condiție fundamentală; ele l-au impresionat pe Radu Popescu atunci cînd relata căsătoria fiicei lui Șerban Cantacuzino, „frumoasă și înțeleaptă“ căreia tatăl i-a căutat „soț asemenea cu ea, de bun neam, frumos, înțelept“ și „negăsind aice în țară“, a aflat în principatul vecin, în Transilvania, un tînăr „auzindu-i-se politiele și frumusețea“. Cei doi se potriveau atît de bine, încît — ținea să precizeze cronicarul — „gura nu poate spune frumusețea lor și înțelepciunea lor și toți îi fericia“ pînă cînd, după cinci luni de căsătorie, s-a produs tristul sfîrșit prin moartea ei<sup>148</sup>. Avem motive să suspectăm argumentele invocate în contractarea acestei căsătorii, dar discursul alcătuit de autor rămîne sugestiv pentru nota sentimentală a episodului, amplificată și prin evocarea frumuseții partenerilor. Descoperirea însușirilor fizice și morale era și o prefătare firească a iubirii, ca în poemul lui Avram Barcsay, închinat frumuseții româncelor, „prea îngerești fete“, încît „De-ai vedea chiar

Viena ardelence-odată, / Și-ar uita de doamne cu frizura-naltă“. Și, continua același. „cum de n-ar fi frumoase multe [...] când valahii-s încă rămășiți romane“ (*Hungaria in parabolis*)<sup>149</sup>.

Idilele erotice făceau parte din fresca sensibilității, putînd fi descoperite, bunăoară, în chioșcul de la Herăstrău, unde feciorii de boieri se întâlneau pe ascuns cu iubitele<sup>150</sup>. Faptul a fost remarcat și de francezul d'Hauterive. Consemnînd informația comunicată de un localnic care exagera, cu siguranță, el scria că „gelozia este atributul femeilor“ și că în fiecare an cam treizeci de soți erau otrăviți de „jumătățile“ lor hănuitoare<sup>151</sup>.

Contele d'Antraigues și-a imaginat și un dialog din epocă între două femei, una fiind Alexandrina Ghica, fiica nefericitului domn decapitat de către turci:

„— Dar domnia ta? Ai vrun iubit?

— Fără îndoială, neavînd bărbat, s-ar putea oare să nu am nici un iubit?“<sup>152</sup>

Să ne ferim, încă o dată, să generalizăm semnificația unor asemenea episoade, mai ales pe măsură ce coborîm scara deosebirilor sociale.

Ce loc avea *cucîntul* în această retorică a iubirii este și mai greu de spus. În *Istoria viteazului Polifon și a frăținii său Argu cu prea frumoasă Militina* asistăm la o scenă edificatoare, scena întîlnirii dintre iubiți cînd „ei au simțit mari plecări unul cătră altul [...] iar în cucinte n-au arătat-o“. Gesturile încorporau o întreagă sensibilitate amoroasă, de la purtarea portretului celui iubit pînă la deznodămîntul fericit al schimbării inelelor<sup>153</sup>.

Totuși, o dată cu impunerea sentimentului iubirii la sfîrșitul secolului XVIII, asistăm și la înnoirea limbajului adevat acestuia, întocmai ca în fenomenul general european, unde, după 1780, „*dragostea*“ începea să figureze printre motivele invocate de țărani în justificarea căsătoriei<sup>154</sup>. Tendința este vizibilă și în spațiul românesc, chiar dacă în plin secol XIX S. Fl. Marian nu identifica o asemenea realitate<sup>155</sup>. Citatele din documente, folosite anterior, arată că termenul nu a lipsit în secolul XVIII. Să adăugăm la ele și

zapisul subscris înaintea judecării de doi soți care își promiteau în final „ca să trăim cu *dragoste*, cu liniștea ca și alți oameni“<sup>156</sup>. Termenul subliniat apare și în declarația unui soț, hotărât să-și petreacă „traiul vieții cu tihnă, cu liniște [...] în *dragoste* precum și alți oameni casnici cinstiți“<sup>157</sup>.

Conținutul exact al conceptelor de *dragoste*, *iubire* și *liubov*, vehiculate în epocă, se dovedește și mai greu de definit. Cu toate acestea, triumful sentimentului reprezenta o realitate ce se constituie într-un veritabil „arrière-plan istoric“, cum spunea Andrei Pippidi, a unei teme literare, ilustrată de poezia fanariotă anacreontică și îndeosebi de Văcărești, Costache Conachi, Matei Millo, Vasile Aaron, Ion Budai-Deleanu ș.a.

Alături de sfera preocupărilor propriu-zis literare ale unei elite scriitoricești, mai rafinate, a circulat și o literatură de „consum“, legată direct de imperativele afective ale vremii. Este sugestiv în acest sens un manuscris de la mijlocul secolului XVIII, cu versuri erotice scrise „dintr-o dragoste fierbinte“, pentru a sugera idila dintre „lelița“ și „bădița“, în care dragostea însăși era definită drept „garofiță neramzată“ și „diamantul neprețuit“<sup>158</sup>. Și mai elocventă apare alcătuirea de versuri cu titlul *Pustia dragoste*, tipărită în Sibiu (1786), cu ocazia nunții tipografului Hochmeister<sup>159</sup>, versuri ce arătau că Eros a pătruns tot mai mult în universul vieții afective. În consecință, nu era de mirare ca aventura sentimentului cu acest nume să ducă și la crearea unei reprezentări umane. Iubirea definită mai mult sau mai puțin teoretic, iubirea abstractă din paginile unor texte scrise sau invocată ocazional în documente devenea și un posibil personaj al imaginației colective. În *Istoria lui Filerot cu Antusa*, autorul amintea câteva din imaginile iubirii de-a lungul timpului în istoria artelor: „unii o fac oarbă“; „alții o închipuiesc copil mic“; „alții o închipuiesc cu aripi“; „alții iarăși o închipuiesc ținând în mâini arcuri și săgeți pentru ca ce

ce se supune ei atîta dă mult să rănește încă ma-  
ca cînd s-ar săgeta dă dînsa“ <sup>160</sup>.

Să ne oprim la imaginea din urmă. Ea pare  
să fi fost reținută cel mai mult în epocă, grație  
cărților populare atît de gustate. Era și imaginea  
din *Etiopica*, înfățișînd iubirea sub chipul unei  
femei, avînd capul „înconjurat cu dafini și preste  
umere spînzura o tolă; sub cotul cel stîngesc  
sprijinea arcul, iar mîna sta fără de grijă“ <sup>161</sup>.

Sub impresia unei asemenea descrieri, „dom-  
nița [...] în haine de vînătorită, purtînd pe umăr  
curcra cu săgeți și ținînd arcul în mînă“, pe care  
o identifica Mihail Kogălniceanu în caietul de  
desene al lui Radu Zugravu <sup>162</sup>, inspiră și altă  
identitate. Ea poate fi și personificarea feminină  
a iubirii, prin care se poate descifra un clișeu în  
constituire al mentalității colective.

Născută în afara convențiilor tradiționale, a  
căsătoriei cu deosebire, aventura lui Eros nu s-a  
terminat doar prin cîștigarea unui alt loc în viața  
societății. Ea a sfîrșit prin a înviora însăși viața  
familiei, aducîndu-i un suflu nou, un mai pro-  
fund suport afectiv, o dată cu un început al afir-  
mării demnității feminine. D'Hauterive observase  
că femeile au păstrat față de bărbat „acel res-  
pect patriarhal care nu se mai întîlnește nicăieri  
în Europa“, dar distingea și „mica revoluție“ în  
condiția lor care a făcut ca, în cele din urmă, o  
femeie să poată accepta „fără mirare omagiile  
unui străin“, ceea ce îi fusese interzis anterior <sup>163</sup>.

Ne aflăm, totuși, departe de o modificare esen-  
țială a comportamentelor, în spiritul „regulilor“  
din renumitul *Catechisme des gens mariés*, scris  
de Père Féline și publicat în 1782. Dar iubirea  
a pătruns și în viața cuplului și i-a marcat sensi-  
bilitatea. Un personaj al acestei lumi în schim-  
bare își destăinuie printre rînduri trăirile în la-  
conicele însemnări făcute pe marginea unui *Ceas-  
lov* din 1795. Se numea Ioniță Măgură. La 20  
de ani s-a căsătorit cu Anica. Ea murea în 1808  
și soțul consemna evenimentul cu duioșie reținută:



„am îngropat pe iubita mea soție“. S-a căsătorit apoi a doua oară, dar înainte morții, în 1813, dăruia *Ceaslovul* bisericii — după obicei — „pentru pomenirea mea și a soției mele Anița“ <sup>164</sup>.

Din neștiuta istorie a „celor mici“ răzbate astfel un crîmpei de viață, în care, peste toate frămîntările zilnice, iubirea aruncă cîteva raze senine.

## UMBRA LUI THANATOS

Între scenele realizate de Ilie Teișanu pentru a împodobi pereții bisericii de la Fărlățești-Dozești, una o înfățișează pe „Înfricoșata Moarte“, gonind călare și îndreptînd coasa ucigătoare spre cîțiva oameni. Este imaginea ce traduce binecunoscuta reprezentare a morții la nivel popular — „moartea netrebnică“, „moartea cu coasa“ — așa cum a recuperat-o S.Fl. Marian din folclorul secolului XIX. Ceea ce pare însă deosebit în panopia motivelor picturale din veacul XVIII este instilarea ascendentă a morții, vizibilă și în frescele de la Titești, Olari — Curtea de Argeș, Păușești — Măglași, Vladimiru și Turcenii de Jos<sup>1</sup>. O scenă interesantă apare și pe pereții bisericii de la Drăgănești—Olt, înfățișînd bătrînul obosit de povara lemnului care cheamă Moartea; ea sosește de îndată, cum se vede din scena următoare, dar, ca în *Esopia*, de unde autorul fără îndoială s-a inspirat, bătrînul o invită să-i pună lemnele în spinare<sup>2</sup>. Am putea să deducem de aici retractarea gîndului inițial și triumful dorinței de viață, ceea ce pare a fi sugerat indirect de întreaga reprezentare figurativă a morții, deși interpretarea, bazată doar pe cîteva mărturii picturale, ar fi riscantă.

E adevărat că retorica morții s-a relevat de la început ca o istorie a tăcerilor, după cum opina Michel Vovelle, convins că absența unui atare motiv în arta plastică se dovedește la fel de sem-

efectivă ca și prezența sa. Drept argument, istoricul francez aducea între altele exemplul lui Paul Klee, care, marcat de moartea unui prieten în timpul primului război mondial, s-a ferit să divulge trăirile interioare în limbajul imaginii. Informația provenea din jurnalul său<sup>3</sup> și faptul în sine este menit să atragă atenția asupra unui leziderat pe care îl reclamă analiza unui subiect atît de grav: nevoia de a completa mărturiile figurative cu informațiile scrise, dar și cu acelea orale, teaurizate în creația folclorică.

Nu putem zăbovi asupra întregii metodologii pe care o reclamă un atare subiect, cu atît mai dificil de explorat doar între hotarele unui singur veac. În fond, dincolo de variatele concepții și sentimente și dincolo de accidentele individuale, s-a murit mereu la fel, iar mutațiile ce s-au produs în atitudinea față de acest prag al existenței — dacă și cîte s-au produs — au putut să fie sesizate numai în perspectiva unei mai lungi durate. S-a văzut totuși că secolul XVIII a cunoscut în unele zone ale continentului cîteva însușiri semnificative în această problematică. Împotriva impresiei curente, potrivit căreia gîndirea ar fi depășit atunci întrucîtva spaima morții, contribuții recente au identificat numeroase elemente de legătură între secolul morții baroce, al morții „clasice“, ilustrată de *Orațiile funebre* ale lui Bossuet, și veacul romantismului, arătînd cum umbra morții a continuat să se întindă și peste epoca Luminilor<sup>4</sup>. Ce imagine oferă sub un asemenea unghi lumea românească din secolul XVIII ?

## UN SPECTACOL AL MORȚII

Impactul morții asupra ideilor și sentimentelor nu poate fi separat de spectacolul cotidian al acesteia, spectacol obișnuit în toate timpurile. Totuși, în eterna repetiție a artei de a muri, secolul XVIII pare a aduce și în spațiul românesc unele elemente noi, demne de interes.

Pentru a le desluși să apelăm mai întâi la câteva rezultate ale demografiei istorice. În ciuda informațiilor statistice precare, s-a pus în evidență, în linii mari, creșterea numerică a populației, o creștere mai însemnată în Transilvania și destul de lentă în Principate, unde ritmul ei ascendent s-a accentuat abia la începutul veacului XIX. După unele surse, Moldova ar fi avut în 1774 circa 533 000 de suflete, ajungând în 1803 la 700 000, iar în 1823 la 1 115 325, în vreme ce populația Țării Românești a crescut de la 1 084 585 locuitori, în 1739, la 1 215 275 în 1760, la 1 349 840 în 1774, la 1 520 950 în 1791, la 1 767 670 în 1812 și la 1 795 130 în 1820; populația românească a Transilvaniei sporise și mai spectaculos de la 458 000 în 1713—1716 la 1 048 000 în 1786<sup>5</sup>.

Creșterea demografică a populației este indiscutabilă, dar procesul nu poate ascunde întru totul un fenomen deosebit de grav: mortalitatea accentuată. Din numărul mare de nou-născuți, cei mai mulți mureau în primele luni de la naștere și în cei dintâi ani de copilărie. Din momentul în care dispunem de primele statistici mai sigure, curba deceselor indică ponderea impresionantă a mortalității infantile. La Horodnicieni (Bucovina), 50% din cazurile de deces înregistrate între 1791 și 1800 reprezentau copii pînă la 5 ani (40%) și 10 ani (10%)<sup>6</sup>. Așa se explică de ce durata medie de viață a putut să fie calculată pentru secolul XVIII pînă la 30 de ani<sup>7</sup>. Aceasta era și viața deplinei maturități sociale a individului, cum ar putea să se înțeleagă dintr-un exemplu ales de Petru Maior: „să spunem că ai ajuns acum la treizeci, că ești sănătos, că ai învățatură și știință destulă, ești în dregătorie“ etc.<sup>8</sup> Dar durata medie de viață putea fi mai ridicată sau mai scăzută, ca în Valea Drăganului, unde ea era de 42 de ani în 1814 și de numai 12 ani (!) în 1820<sup>9</sup>, indicînd în cazul din urmă numărul extrem de mare de copii morți pînă la 4 ani.

Alta era însă *vîrsta modală de deces* sau durata medie a unei vieți normale. Pentru o a stabili,

ni se pare sugestiv faptul că reprezentarea ideală a vîrstelor vieții în secolul XVIII a ținut seama de o schemă mult mai generoasă. O însemnare manuscrisă de la sfîrșitul veacului XVIII indica următoarele „vîrste cîte are omul”: cocon (pînă la 4 ani), copil (4—15 ani), cătărigă (15—20 ani), „voinic, adecă june” (23—42 ani), bărbat (42—56 ani), bătrîn (56—69 ani), „mator” (70—80 ani), după care urma „mai multă neputință și dureri și boală”<sup>10</sup>. Altă reprezentare a vîrstelor omului din aceeași perioadă ajungea pînă la 100 ani, punctînd momentele importante ale vieții cu în-sușirile lor: „cînd este [omul] de 20 îi sînt dragi femeile”: la 30 de ani „îi este drag a merge la oaste”: la 40 „tare ca un leu”: la 50 vădește experiență și ambiția de a se bucura de considerație; la 60 lăcomie; la 70 „îi cade mintea”, după 80 rîd nepoții de el, iar la 100 „se sfădese rudele pe avuția lui”<sup>11</sup>.

Oamenii din secolul XVIII ajungeau rareori la vîrstele din urmă. Există mențiuni discutabile privind vîrstele matusalemice. Griselini, de exemplu, scria că românii ajung „la o vîrstă foarte înaintată” și că „poți întîlni familii în care trăiesc moșnegi de peste o sută de ani”<sup>12</sup>. Dovezi mai sigure sînt aduse de unele pietre de mormînt, atestînd decese la 85 sau 90 de ani. Acestea constituie însă excepții. Marea majoritate a cazurilor, așa cum am putut verifica pe baza unui modest eșantion de inscripții tombale cu indicații precise asupra vîrstei celor decedați, ne îndreptățește mai curînd să presupunem că durata medie a unei vieți normale ar fi ajuns la 40 sau 50 de ani. Oricum, unele cercetări demografice au dovedit ponderea considerabilă a populației tinere, remarcată încă de la începutul secolului și de Dimitrie Cantemir: „Locuitorii — seria el — nu ajung la o vîrstă prea înaintată [...]. Rareori găsește pe cineva de 70 de ani și aproape deloc de 80 de ani”, precizînd apoi că țărani ajung la o vîrstă mai înaintată decît boierii sau decît cei care trăiesc „în desfătare și în viață ușoară”<sup>13</sup>. Unele mărturii întăresc o atare impresie. O sta-

tistică din comitatul Aradului și alta din Valea Rea (ținutul Bacăului), din 1801, grupînd populația pe medii de vîrstă, înfățișează limpede ponderea covîrșitoare a celor de pînă la 40 de ani (1 220 dintr-o populație de 1 682 de locuitori)<sup>14</sup>.

Să oprim aici exemplul cifrelor, oricum insuficiente pentru a sugera complexitatea unui tablou al mortalității în veacul XVIII. Dincolo de imaginea deductibilă din statistici, jocul vieții și al morții a cunoscut nesfîrșite nuanțe. Ceea ce ne interesează acum cu deosebire este însă faptul că moartea pare a fi devenit mai neîndurătoare ca oricînd în lunga istorie a românilor, secerînd viețile omenesci într-o cadență ce explică și spectrul ei obsesiv la nivelul sensibilității colective.

Cauzele acestui fenomen rezidă mai ales în posibilitățile cu totul precare (cvasi inexistente în Principate) ale rețelei medico-sanitare de a înfrunta maladiile curente, în nivelul înapoiat al instrucției igienice și, nu în ultimul rînd, în condițiile de existență ale locuitorilor. Așa se explică ravagiile mortalității infantile (fenomen estival) cu motivații gastro-interne și decese ale adulților (mai frecvente iarna, din cauza epidemiilor virotice)<sup>15</sup>.

Nimic n-a întrecut însă spectrul înfricoșător al ciumei care, izgonită în secolul XVIII din Apus, s-a abătut îndeosebi în regiunile sud-estice ale continentului european, atît de apropiate de hotarele de contaminare din Orient. Îngrijorat de acest pericol, Voltaire propunea, în 1770, alungarea turcilor din Europa, tocmai pe motivul că astfel continentul putea să fie salvat pentru totdeauna de sinistra epidemie.

Imperiul otoman nu era singurul focar al bolii, devenită endemică la sfîrșitul secolului XVIII în Principate. Armatele străine, cele ruse îndeosebi, au adus cu sine și acest flagel, mai ales în timpul campaniilor din 1769—1774 și 1806—1812<sup>16</sup>.

Un secol și mai bine, ciuma a secerat neînterupt viețile locuitorilor din țările române, excepțînd cîteva perioade de scurtă acalmie (1700—1710, 1724—1727, 1740—1747), fără a menționa

„pauzele“ și mai scurte, de numai un an sau doi. Spectrul morții întretinut de ciumă era în consecință terifiant și el poate fi înțeles prin nenumăratele mărturii de epocă. Una dintre acestea prezenta suferința unor părinți, „omini bătrîni, ca de 70 de ani au mai bine“ cărora le-au murit toți cei șase copii „cînd au fost un omor de ciumă“ în 1742 „și au rămas numai bătrîni amîndoi, singuri fără de ficii“<sup>17</sup>. Altă însemnare înfățișează drama unor sate întregi, atinse de ciumă în 1775. „Întîi — nota preotul din Bîrgău pe paginile unui *Evhologhion* — au început a muri pe Luncă în Bistrița, în august 12“; apoi, flagelul a cuprins peste iarnă alte sate, încît, pînă la Paști, „în tot Bîrgăul cîtu-i de mare [...] doar de au rămas prea mult la vreo 10 casă“ din 1200 cîte erau indicate inițial<sup>18</sup>.

Spectacolul atît de zguduitor era surprins și de Pseudo-Enache Kogălniceanu în descrierea unei ciume, cînd locuitorii „atita mureau că nu-i putea dovedi cu îngropatul, ci rămînea pe cîmp de-i mîncău fiarele“<sup>19</sup>.

Activă mai ales în mediile de jos, de aglomere și de igienă necorespunzătoare, ciuma nu ținea seama de rangurile sociale, străbătînd repede toate ierarhiile pentru a răpune și viețile marilor boieri sau chiar ale familiei domnitoare. O asemenea victimă a fost Nicolae Mavrocordat, domnul Țării Românești, răpus „de prea cumplita boală a ciumii“, cum glăsuiește inscripția sa de mormînt<sup>20</sup>.

Sub impresia ciumei, deplîngea și Ion Neculce soarta neamului său, cînd scria: „Oh! oh! săraca Țara Moldovei și Țara Muntenească, cum vă petreceți și vă desmierdați cu aceste supărări la aceste vremi cumplite“, pomenind cutremurul și un „mare omor de ciumă“ ce a cuprins Iașul în vara și toamna anului 1738<sup>21</sup>.

Istoria cumplitului flagel a culminat cu faimoasa „ciumă a lui Caragea“ care a provocat cea mai mare spaimă, așa cum arăta o însemnare făcută sub semnul groaznicei „prăpădenii a

morții<sup>22</sup>. Cum să te sustragi în atari împrejurări zinderilor sumbre? Iată-l chiar pe viceconsulul francez Parent cuprins de ele. Sub impresia ciumei din Iași, din februarie 1798, ciună ce i-a atins și propria locuință, el nu-și ascundea — în scrisoarea către Talleyrand — sentimentul că se simte „închis față în față cu moartea”<sup>23</sup>.

O dată cu ciuma, ideea morții s-a instilat obsesiv în peisajul veacului XVIII. Dar cum o nenorocire nu vine niciodată singură, ea s-a manifestat aproape o dată cu alte năpăstuii aducătoare de moarte. Între acestea era foamea, mai ales atunci când ea venea la capătul unor calamități continue. O asemenea foamete s-a abătut și asupra locuitorilor săraci din Principate în anul 1718, după greutățile unui război și după ravagiile ciumei. „Și — consemna Nicolae Muste — s-au risipit țările fugind oamenii unde au putut ca să găsească pită [...] și mulți, din sărăcie, mînceau rădăcini de papură”<sup>24</sup>.

Moartea cauzată de foamete nu era o exagerare metaforică. Faptul s-a văzut mai ales în anii unor calamități naturale, ca în acel august 1785 cînd, în Maramureș, a căzut zăpada și „au înghețat buccetele” — cum aflăm într-o însemnare marginală, consemnînd foametea mare, aducătoare de moarte peste un an<sup>25</sup>. Scumpirea excesivă a hranei și foametea din 1817 au semănat din nou spaima morții, întrucît „oamenii săraci mureau pe capete pe drumuri. Mînceau pîine făcută din coceni de porumb, alții făceau turte din bilii, de care apoi se umflau”<sup>26</sup>.

Printre marile stihii aducătoare de moarte se aflau și cutremurele, războaiele, ocupațiile militare ș.a. Toate împreună întregeau imaginea unei vieți aflată continuu sub amenințarea morții, făcînd din aceasta o componentă obișnuită a spectacolului cotidian.

Erau și alte ipostaze ale morții. De amintit spectacolul intermitent al execuțiilor publice, urmate de expunerea corpului defunct. Aceasta era în fond pedagogia punitivă a lumii medievale, l-



care se referea și hrisovul lui Alexandru I. Mavrocordat, în mai 1783, atunci când preciza că „pedeapsa morții ce se dă la un ucigaș înțelepțește și înfrînează pe cei mai mulți”<sup>27</sup>. Hrisovul sancționa pedeapsa morții cu spînzurătoarea, în cazul celor vinovați de crime, „pe la locurile unde au făcut uciderea, spre vederea și altora”. Era întărit astfel un obicei mai vechi pe care Del Chiaro îl descria la începutul veacului. Silueta sinistră a spînzurătorii se profila de regulă în „Tîrgul de afară”, unde se țineau de două ori pe săptămînă (miercurea și sîmbăta) bîlciurile și unde condamnatul era dus pe jos în vîzul mulțimii<sup>28</sup>. În general, erau alese în acest scop locurile de aglomerare publică tocmai ca impresia să fie mai puternică asupra publicului spectator. Așa s-a procedat cu persoana ce atentase la viața mitropolitului Iacov Stamate, în 1796, corpul ucigașului tăiat „în patru părți”, fiind expus în principalele centre ale orașului<sup>29</sup>. Spectacolul pedepsei cu moartea cunoștea forme și mai impresionante, ca în cazul celor doi conducători ai răscoalei din 1784 (Horea și Cloșca), la execuția cărora au fost siliți să asiste numeroși țărani. Sentința de condamnare cerea „să li se frîngă cu roata toate membrele corpului, începînd de jos în sus [...] și în modul acesta să fie trecuți din viață în moarte, iar corpurile lor să fie despicate și tăiate în patru bucăți, capul și părțile corpului să fie așezate pe roate, pe marginea diferitelor drumuri, și anume în satele unde au săvîrșit cruzimile mai scelerate, dar inimile și intestinelor lor să fie îngropate la locul supliciului”<sup>30</sup>.

Uneori osîndiții aparțineau chiar boierimii. Constantin Brîncoveanu a organizat un astfel de spectacol senzational, atunci când au fost readuși în țară boierii care complotaseră la Poartă contra sa. „Și mult norod de oameni să strînsese cît toate ulițele erau împănate din cotro veniea. Și trimise [domnul] pe gidea cu un ciomag mare în mină de veniea înaintea lor”. Era doar o prefătare psihologică a pedepsei ce avea să urmeze. Între cei care complotaseră, Staico a fost adus noap-

tea „în Tîrgul de afară al Bucureștilor și l-au spînzurat în mijlocul Tîrgului la o zi de Tîrg“<sup>31</sup>. Un spectacol mai discret al morții avea să fie rezervat boierilor Manolache Bogdan și Ioniță Cuza, uciși în timpul nopții. Trupurile au fost de îndată înmormîntate în pridvorul bisericii Sf. Nicolae, iar cașetele ridicate în prăjini, „în mîna stîngă cum intri prin poarta cea mare a Curții“ au fost expuse pînă în ziua următoare<sup>32</sup>.

În derularea unui asemenea spectacol al morții, veacul XVIII nu aducea nimic nou. Nou era doar faptul că domnii înșiși se aflau acum sub teroarea aceluiași pericol, amenințați continuu de neprevăzuta pedeapsă — adesea capitală — a Porții. Veacul începuse, de altfel, sub pilda sumbră a uciderii unui domn precum Constantin Brâncoveanu, care stătuse 26 de ani în scaunul Țării Românești. Chiar în ziua cînd împlinea 60 de ani, el era mazilit, dus la Constantinopol și ucis, după ce fusese obligat să asiste la decapitarea propriilor fii! Faptul a tulburat adînc lumea românească, mai ales că numai peste doi ani, urmașul său la tron, Ștefan Cantacuzino, avea să sfîrșească asemănător, fiind decapitat împreună cu tatăl său, tot în capitala Imperiului otoman. Poarta își dovedea astfel atotputernicia asupra domnitorilor români, arătînd că dispune de viața lor și impunîndu-le întreaga fidelitate, unul din motivele principale pentru care a preferat apoi să numească în Principate domni fanarioți. Nici aceștia n-au domnit fără teamă în fața cumplitei răzbunări, ceea ce făcea ca orice trimis al Porții să fie primit mereu cu suspiciune, ca un posibil purtător și chiar executor al condamnării la moarte. Vigilența nu i-a însoțit mereu pe acești domni, deveniți repede victime ale judecății marilor viziri sau a sultanului. Așa a fost ucis Grigore III Ghica în belicul Iașului (2 octombrie 1777), fapt ce a impresionat lumea contemporană, găsindu-și reflectarea în rapoartele diplomatice ale vremii, într-o piesă de teatru

(*Occisio Gregorii*), dar mai ales în cronicile ritmate ce au descris episodul dramatic al executării:

„Cu ştreangul jos l-au trîntit [...]  
Cu hangerile l-au lovit  
Şi foarte rău l-au rănit [...]  
Ci capul i-au tăiat  
Şi la Ceadîr başa l-au dat,  
Să-l pecetluiască în cutie“<sup>33</sup>.

Tot aşa a sfîrşit Nicolae Mavrogheni (1790), în ciuda însemnatelor servicii pe care acesta le-a făcut Porţii, sau Constantin Hangerli, care, imprudent, acceptase să rămînă singur în prezenţa capigiului împărătesc şi a harapului său. A urinat ceca ce se cunoaşte şi din relatarea pe care ne-a lăsat-o Dionisie Eclesiarhul: „Harapul au sărit reapede în spinarea lui Vodă, puindu-i lanţul în gît, capigiul au slobozit amîndoa pistoalele odată în pînţelele lui Vodă, harapul îl sugruma cu lanţul, trăgîndu-l cu amîndoa minile jos din pat; şi fiind Vodă cu vîrtute de să zvărcolea, capigiul au înfipt hangerul în pînţele-i, de i-au vărsat sîngele. Harapul şedea pe el şi-i frîngea grumazii, iar cebuciu şi peschergiul au început a ţipa şi cînd a slobozit pistoală, au sărit ciohodari şi au sosit postelnicul cu ei, dar capigiul a strigat: « Dur bre, ferman » şi au stătut toţi; n-au îndrăznit să facă nimic dacă au auzit de ferman. Harapul au tăiat capul lui Vodă, încă izbindu-se Vodă viu şi tăvălindu-să în sînge; şi, puindu-i ştreangul în picioare, i-au tras trupul pe scări, jos, în curte. Şi dezbrăcîndu-l, au luat bani, ceasornicul şi inelele, harapu. Şi trupul l-au lăsat în mijlocul curţii, gol; iar doamna Hangerliului cu fetele ei şi cu copiii ţipa şi săria pe fereşti afară, de frică, că se temea să nu o tae şi pe ia şi pe copiii ei“. Trupul domnului ucis a zăcut în curte pînă a doua zi, şi „niminea — continua cronograful — nu îndrăznea să zică sau să întrebe ceva. Harapu au jupuit capul lui Vodă şi spălînd pielea de sînge l-au umplut cu bumbac“. Apoi „harapu au pus capul lui Vodă pe o tavă şi l-au dus la doamna de l-au pus pe o masă, să se uite la el, zicîndu-i:

«Iată capul bărbatului tău»; aceasta au făcut ca mai mare jală să dea doamnei și copiilor, să dea la bani să-l rădice. Doamna să jăluia cu țipet și cu copiii, fetele ei<sup>34</sup>.

Un spectacol atît de sinistru nu se repetă, ce-i drept, în fiecare zi, nici în fiecare an sau deceniu, dar cele cîteva execuții amintite erau de ajuns pentru a spori spectrul morții înfricoșătoare la toate nivelurile societății românești.

Totuși, nu aceste împejurări cu totul deosebite și-au pus amprenta asupra imaginii cotidiene a morții. Ea rezulta din însumarea deceselor mai mult sau mai puțin „obișnuite“, fiecare antrenînd reacțiile acelor care asistau la ele, familiile mai întii. La o primă privire, istoricul n-ar avea de observat aici nimic deosebit, de vreme ce reacțiile umane în fața morții au rămas neschimbate de-a lungul timpului, oferind același spectacol de tristețe. Iată, spre exemplu, suferința unui preot din veacul XVIII, plecat cu soția în capitală pentru a-i face haine noi. Pe drum, ea s-a îmbolnăvit și a murit, fiind înmormîntată în București. Preotului văduv i-a murit apoi și copila, în timp ce el zăcea bolnav de „lingoare“ și, după cum avea să noteze mai tîrziu cu tristețe, „n-am știut cînd au murit, nici cînd au îngropat-“. Abia după două săptămîni a primit nefericita veste „și atunci m-am îmbolnăvit și mai rău și mulți bani am cheltuit cu doftor“<sup>35</sup>. Același suferință îi încerca și pe aceia ce asistaseră la moartea domniței Anastasia, nora lui Grigore Ghica care, la cîteva ore după ce născuse, s-a stins din viață „în plînsurile întregii curți, și ale mamei sale“. Autorul *Cronicii* nu omite să adauge că „așa de mult o iubise Grigore Vodă, socrul ei, și așa de mult s-a mîhnit, încît el s-a îmbrăcat în haine cernute. Iar Scarlat, soțul răposatei, fiul lui Grigore Vodă, s-a îmbrăcat în doliu mare, fiindcă o iubea foarte mult“<sup>36</sup>. Ar fi de prisos să înmulțim exemplele unor asemenea suferințe individuale. Indiferent de circumstanțele în care apărea și de intensitatea relațiilor afective pe care le genera, moartea punea repede în mișcare un întreg spectacol fune-

bru, deosebit de la rang la rang, adesea de la zonă la zonă și, desigur, de la epocă la epocă.

Cum se înfățișa acest spectacol al înmormințării în veacul XVIII?

Ravagiile mortalității, îndeosebi în perioadele de calamități endemice, făceau ca înmormintările să se desfășoare fără întârziere. Însuși McMichael remarcase, de altfel, că „moartea e repede urmată de ceremoniile îngropării în această țară”<sup>37</sup>. La începutul secolului, înmormintarea nu se făcea, ce-i drept, înainte de 2—3 zile, cu motivația, dată de Dimitrie Cantemir, „ca nu cumva să îngroape de viu pe vreun morboi”<sup>38</sup>. Aceeși perioadă era menționată și de un „pretins călător german” din secolul XVIII<sup>39</sup>. Cu timpul însă, ravagiile ciumei au grăbit desfășurarea acestui moment, ajungându-se ca înmormintările să aibă loc chiar în ziua decesului, ceea ce a creat îngrijorări în rîndul autorităților. Împotriva acestei „rele urmări”, ele cereau la începutul secolului XIX — prin mitropolitul țării — ca înmormintările să fie făcute „totdeauna a doua zi”, după confirmarea decesului<sup>40</sup>.

În ceea ce privește ceremonialul ca atare al înmormințării, el nu s-a schimbat în mod radical de la un secol la altul și descrierea lăsată de S. Fl. Marian, în secolul XIX, ne introduce într-o parte și în spectacolul popular al înmormințărilor ce aveau loc cu o sută de ani mai înainte. El se înfățișa ca amestec de practici creștin-ortodoxe și de străvechi tradiții, amintind obiceiuri romane (închiderea ochilor la mort, spălarea corpului, îmbrăcarea în hainele cele mai frumoase, punerea de bani în sicriu, sărutarea pe ochi etc.).

Spectacolul unei înmormințări de rînd poate fi relăcut și prin surse de epocă. J. J. Ehrler înfățișa rolul bocitoarelor, obiceiul îmbrăcării defunctului în straie foarte frumoase și se arăta surprins de simplitatea sieriului, „încheiat de cele mai multe ori din lemnul avut la îndemînă, nedat la rîndea”. Peste fața mortului se așeza o pînză și, fapt ce i se părea curios, în scîndura capacului unde se afla capul se făcea un orificiu pentru ca

mortul „să capete aer și să se poată împărtași cu diferitele lucruri necesare vieții”<sup>41</sup>.

Griselini remarcase și obiceiul sărutării mortului de către rude, prieteni și vecini, obicei ce l-a impresionat și pe Sestini care asistase la înmormântarea unui român din Lugoj<sup>42</sup>. Același „pretins călător german” din secolul XVIII dădea și alte informații: petrecerea mortului pe ultimul drum „de cîntăreți din fluier ce urmează călare”; prepararea bucatelor pe care defunctul să le aibă ca „hrană în călătoria sa lungă”<sup>43</sup>.

Ceremonialul popular practicat în lumea sateilor reprezenta prototipul oricărei înmormîntări, păstrat și astăzi. Ceea ce-l deosebea era lipsa fastului, fapt ce nu excludea multitudinea practicilor rituale. La acest aspect se referea și autorul unci *Istoriei a Țării Românești* atunci cînd, descriînd moartea lui Ștefan Cantacuzino, scotea în evidență simplitatea atît de neobișnuită pentru rangul său, întrucît „mortul zăcea ca un om den cei proști, numai cu muerea lui și cu fratele lui, plîngînd...”<sup>44</sup>. Vasile Popp avea să surprindă și mai explicit această simplitate, cînd descria cortegiul funerar, nu prea numeros, cuprinzînd doar cercul apropiat de rude și prieteni, cu precizarea interesantă că tinerii nu aveau acces la acest moment.

Participarea socială la înmormîntarea unor boieri și domni se caracteriza printr-o grandoare deosebită. Vestea morții în aceste cazuri era anunțată mai întîi de clopotele tuturor bisericilor. Fastul înmormîntării este deductibil cel mai adesea din listele de cheltuieli pentru pomeni (smochine, stafide, miere, portocale, cofeturi, covrigi grîu, cafea, colivă, horilecă, etc.) și alte articole precum: poleială, hîrtie albă, scoarțe la raclă, lumînări ș.a.<sup>45</sup>.

La moartea domnului sau a membrilor familiei domnitoare, se proceda și la eliberarea unui număr de prizonieri din închisori pentru a se ruga, cum consemna Del Chiaro, pentru sufletul defunctului. Trupul său era depus în sala tronului (după Del Chiaro, în sala de audiențe), pe o masă acoperită

covoare și înconjurată de lumînări, de unde, în ziua înmormîntării, era dus la mitropolie. Aici — cum s-a întîmplat la înmormîntarea lui Al. Suțu (20 ianuarie 1821) — coșciugul căptușit cu atlas roșu era așezat pe o masă acoperită cu covor de califea roșie într-un cort circular, deschis în toate părțile, spre vederea mulțimii.

Din aceeași descriere aflăm că în asemenea cazuri curtea mitropoliei era acoperită cu paie. Din cortegiu funerar ce-l însoțea pe domnul defunct făceau parte, îndată după familie, marii dregători, orînduiți după ranguri. Coșciugul era descoperit, împodobit cu numeroase ornamente, între care se etalau, pe perne roșii stacojii, însemnele autorității celui decedat. Cortegiul străbătea străzile orașului, ticsite de spectatori, curioși să vadă o procesiune mai puțin obișnuită, fiindcă rar s-a întîmplat ca domnii Principatelor să moară în timpul mandatului<sup>46</sup>.

O procesiune asemănătoare trebuie să fi fost și la moartea doamnei Sultana Racoviță, decedată la 1 ianuarie 1753 și înmormîntată a doua zi, cînd „cu mari jale au rădicat boierii cei mari oasele, cu mari adunări de vlădici și egumeni, preoți, gloate fără de număr, mergînd și domnul cu toate gloatele pe gios pînă la mănăstirii Golii, făcînd mari obidnuire domnul pentru doamna. La cari, cetînd oasele cu mari cîntări și împărțiri de bani la săraci și la tot norodul ce se afla acolo, au îngropat-o acolo denainte Precistii. De acolo, au luat boierii cu toții pe domnu și l-au dus la curte, mîngîndu-l cu multe cuvinte dulci și blînde, puind domnul strai cernite și toată curtea mării-sale“<sup>47</sup>.

Pornită din locuința celui decedat, procesiunea înmormîntării se termina în locul de veșnică odihnă care, în cazul familiilor domnitoare sau boierești, se afla, ca și în perioada anterioară, la adăpostul bisericilor. Pentru marea majoritate a populației, locul respectiv era în cimitirele din preajma bisericilor din sate și ținuri. Spre sfîrșitul secolului, ele nu mai reușeau să răspundă nevoilor. Un act din 1792 făcea constatarea că

locul împrejurul bisericii era „foarte strimt și plin de morminturi și cruci”<sup>48</sup>. Ca urmare a acestui fapt, dar în special din motive de natură igienico-sanitară, în Transilvania s-a dispus din 1788 „ca țințirurile afară de sate sau orașe să se puie, și nici un om, măcar cine ar fi, în cripte sau împrejurul bisericii să nu se îngroape”<sup>49</sup>.

Asemenea abateri de la tradiție nu erau lipsite de consecințe la nivelul sensibilității, indicând o distincție tot mai netă între cei vii și cei morți. Societatea tradițională a ignorat o atare distincție, considerînd cimitirul ca un fel de loc public, unde oamenii se adunau după slujbă. Din secolul XVIII, Occidentul latin a separat tot mai hotărît cimitirele de aglomerările umane, ridicînd practic un hotar între cele două lumi<sup>50</sup>.

Și în spațiul românesc măsura a întîmpinat rezistență, îndeosebi din partea păturilor sociale înstărite. Griselini sesizase că „în schimbul unei sume de bani și mirenii pot fi înmormîntați în pămîntul sfințit, adică în interiorul bisericii, lucru rezervat altminteri doar clerului”<sup>51</sup>. Faptul n-a trecut neobservat și a devenit curînd ținta criticilor moralizatoare: „celor înstăriți le e rușine să stea împreună cu cei săraci chiar după ce mor. Ei se gîndesc, pesemne, că de nicăieri drumul către cer nu e așa de oblu și de sigur ca de la biserică. Ce vanitate deșartă!”<sup>52</sup>

Mutarea cimitirelor în afara aglomerărilor umane s-a accentuat în secolul următor, aducînd o cotitură hotărîtoare în evoluția dialogului tradițional dintre viață și moarte. Între 1809 și 1812, mutarea cimitirelor în afara orașelor era reclamată și în Principate, fără a i se da curs imediat. Dispoziția respectivă apărea odată cu cea prin care se preciza ca gropile de veșnică odihnă să fie mai adînci „de patru palme domnești socotite de la capul coșciugului, ca să nu se mai întîmple — suna motivația — să se dezgroape cadavrele de ciini și porci”<sup>53</sup>. E sugestiv, în acest sens, un raport din 1810 care constata că, fiind săpată o groapă spre îngroparea unui mort, groparii au dat de osemintele altui cadavru recent



îngropat, fapt ce alerta din nou autoritățile, dăruind prilejul pentru a aminti câteva din regulile privind înmormintările, îndeosebi ca ele să nu se mai facă la biserici, ci la „țântărimurile cele rînduite“<sup>54</sup>.

Cimitirele nu reprezentau ultimul element din spectacolul morții întregit prin practicile de după înmormintare. Este cazul parastaselor, obișnuite pînă astăzi, menite să perpetueze amintirea celui dispărut. După Del Chiaro, datele acestor pomeni ar fi fost „a treia, a noua, a patruzecia zi, apoi a treia, a șasea și a noua lună și un an după moarte“<sup>55</sup>. Obiceiul lor era cunoscut lui Griselini și Ehrler care știau că numărul lor pe an era „potrivit cu avuția fiecăruia“<sup>56</sup>. *Cronica Ghiculeștilor* consemnează parastasele făcute de Grigore Ghica pentru fratele său, Alexandru: unul după trei luni, „un frumos și bogat parastas, după obiceiul moldovenesc“, urmat de „mese bogate“ cu daruri și pomeni; altul, la Fanar, după un an, unde „au mai făcut și obișnuita cernire cu colivă, cu multe plinsete și bocete“<sup>57</sup>.

Portul doliului aparținea aceluiași decor și, fapt sugestiv, el traversa, de asemenea, unele transformări. Dimitrie Cantemir menționase obiceiul, întâlnit și la oamenii de seamă, de a umbla, în chip de doliu, cu capul descoperit (inclusiv în vreme de iarnă), lăsîndu-le să le crească părul și barba. „Acum însă — sesiza el un aspect de la începutul veacului — au lepădat aceste superstiții, mărginindu-se să îmbrace haine cernite și să lase să le crească părul“<sup>58</sup>. Hainele cernite — cum preciza în aceeași vreme Del Chiaro — erau de fapt haine uzate, vopsite în negru<sup>59</sup>.

Culegerea de folclor a lui Vasilie Pop ne furnizează și alte amănunte: faptul că românii (desigur cei din clasele de jos) n-au haine speciale de doliu. Doar femeile își lăsau părul despletit, ascuns sub broboadă, durata doliului fiind de trei zile după moartea unui copil mic, de șapte după copiii mari, de 40 zile și de un an după adulți (copii după părinți și părinți după copii)<sup>60</sup>.

Și Ehrler observase că, în semn de doliu, bărbaii români umblau descoperiți, în timp ce femeile purtau o năframă neagră. Același obicei îl descria Grisellini, socotind la șase săptămîni, uneori chiar și la un an, perioada în care aceștia umblau descoperiți, înfruntînd ploaia, zăpada și arșița, cu credința că „printr-o astfel de ispășire ar fi de mare folos sufletului celui răposat”<sup>61</sup>.

## IMAGINI ȘI IDEI ALE RETORICII FUNEBRE

Tot acest spectacol al morții, din care n-am schițat aici decît unele episoade, era însoțit de o retorică funebră adecvată, ce reda cel mai bine trăirea sufletească a momentului. O atare retorică ar fi greu de refăcut integral în lipsa a numeroase știri din epocă, îndeosebi despre orizontul sensibilității rurale. Și în acest caz, discursul funebru popular din secolul XIX, așa cum l-a refăcut S. Fl. Marian în cartea sa despre *Înmormîntările la români*, rămîne un reper demn de luat în seamă pentru realitățile veacului precedent. Expresia sa era mai ales bocetul care asigura la acest nivel reprezentarea morții în limbajul tradițional al satului, ca parte integrantă dintr-o înlănțuire mai complexă de vechi ritualuri (priveghiul, cîntecele din fluier; buciulul ș.a.).

Întrebarea care se pune este în ce fel această străveche moștenire a funcționat alături de discursul confesional. Procesul e mult mai vechi, identificîndu-se cu originile creștinismului în spațiul carpato-dunărean care a comportat mereu un registru popular și unul „de cult”. O receptare mai sistematică a preceptelor din sfera doctrinală a fost posibilă însă abia o dată cu revigorarea ortodoxismului ca reacție, între altele, la ofensiva celorlalte confesiuni. În acest proces, veacul XVIII reprezintă ultima etapă, poate și cea mai însemnată, etalînd o mai bogată literatură teologică, inclusiv cu privire la problematica morții. Sub impresia unei mortalități în ascensiune, ce marca puternic sensibilitatea colectivă, biserica și-a spo-

rit rostul spiritual, în consens cu propria viziune eschatologică, fapt ce explică numărul impresionant de manuscrise pe această temă: omilii la îngropăciune, cazanii la oameni morți, propovedanii sau didahii, cuvinte de îngropăciune etc., alături de alte texte (în proză și versuri) de aceeași inspirație confesională.

Ampla literatură cu asemenea profil își trăgea seva din canoane teologice mai vechi. Pe urmele omileticii funebre din perioada precedentă, ilustrată mai ales de cartea de propovedanii, *Sicriul de aur*, scrisă de Ioan Zoba din Vinț (1683), veacul XVIII a îmbogățit considerabil meditația, prin marele curent de gândire religioasă ilustrat de Antim Ivireanul, Paisie Velicovschi ș.a., dar și de literatura confesională a uniților în cazul românilor din Transilvania. Aceasta din urmă a cunoscut și lumina tiparului (o dată cu *Propovedaniile* lui Samuil Micu și Petru Maior), asigurându-și o circulație considerabilă în raport cu textele manuscrise.

Paralel cu discursul funebru al bisericii, s-a dezvoltat o retorică mortuară, elaborată în prezența nemijlocită a gândului morții de către autorii de testamente sau de inscripții sepulcrale. Dacă nu etalează o concepție, ele sînt în schimb mai aproape de mentalitatea generală, o mentalitate în acord cu spiritul confesional dominant, dar sensibil eliberată de anumite reprezentări dogmatice. Distincția înlăuntrul formelor scrise ale discursului funebru nu este prea limpede la prima vedere, îngăduind lesne confuzii — cum s-a întîmplat pînă la clarificările ulterioare<sup>62</sup> — între epitafele de pe inscripții și cele reprezentînd alcătuirii literare propriu-zise sau cum s-ar putea comite între lirica funebră (ca „gen“ literar ilustrat de Ienache Văcărescu, bunăoară) și bocetul popular. Oricum, scrierile funebre s-au produs sub impresia directă a morții, fapt sugestiv pentru o sensibilitate marcată de spectacolul ei. Ea n-a favorizat decît accidental reflecțiile în afara unui asemenea cadru, ca urmare a autoanalizei și meditației generale pe marginea vieții

asa încât nu dispunem — cu unele excepții — și de o imagine a morții elaborată la distanță de spasiu ei. Încercînd să refacem această imagine, ca spectru mental al epocii, nu putem uita că reacția individuală în fața morții a îmbrăcat „o nesfîrșită gamă de înțelegeri, refuzuri sau accepțiuni”<sup>63</sup>. Totuși, trebuie să admitem că atitudinile individuale au primit inevitabil „corectivul modificator al cadrului social”, făcînd ca în contactul omului cu moartea să se interpună „țesătura izolatoare a convențiilor sociale, a raporturilor, cadrelor și noțiunilor”, care au dat reprezentării colective a morții amprenta contextului istoric<sup>64</sup>.

Dincolo de posibilitatea de impact a oricărei filosofii sau religii, atitudinile în fața morții au reflectat și trăirea evenimentului ca atare. Iminența ei n-a încetat să inspire sufletelor aceeași eternă teamă, care mai cu seamă la nivelul popular a fost înfrîntă de un sentiment al resemnării, identificabil de altfel pretutindeni în acest strat al culturilor europene. Așa s-ar explica aprecierea lui Vasilie Popp, bazată la rîndu-i pe o informație transmisă de Petru Maior, că, în general, românii nu se tem de moarte<sup>65</sup>. Teamă în fața inevitabilului sfîrșit era trăită în realitate suficient de dramatic, fiind mărturisită ca atare încă de Neagoe Basarab, care se pregătea să înfrunte moartea „în grija întristăciunii și în frică”<sup>66</sup>. El dădea glas unei trăiri profund umane, ca și Antonio de Guevara, care punea în seama croului său Marc Aureliu mărturisirea că, după cum tălmăcea Nicolae Costin, „de a-și dzice că nu mă tem de moarte ar fi ca și cînd aș dzice că nu-s sleit de carne”<sup>67</sup>. Indiferent de intensitatea și expresia sa, frica morții era o dimensiune inerentă a sensibilității umane, resimțită nu mai puțin în veacul XVIII și recunoscută de exponenți confesionali, precum Lazăr Leon Asachi, convins și el „că frica morții adînc este săpată în inima omului”<sup>68</sup>.

Dar cea mai fidelă oglindă a stării sufletești pe care o trăiau aceia care se pregăteau să înfrunte moartea o reprezintă testamentele. Elena, soția postelnicului Constantin Cantacuzino, se

arăta în acest moment resemnată, pregătită să întâmpine „de mi se va întâmpla de la Dumnezeu moartea în calea ce merg care este de obște tuturor”<sup>69</sup>. Presentimentul sfârșitului procura mai ales teama. Scriindu-și diata, Safta lui Constantin Cantacuzino stolnicul nu ezita să precizeze momentul în care se afla: „văzînd slăbiciunea bătrînetelor și această boală [...], înfricoșîndu-mă de sfîrșit [...] cu multă jale a inimii scriu aceste puținele rînduri”<sup>70</sup>. Cu teamă „de năvălirea și năprasna morții” își elaborează testamentul Ecaterina Mavrocordat, soția domnului Constantin Mavrocordat, dar și un slujitor al bisericii, cu remarcabile preocupări culturale, ca Vartolomei Măzărăanu, care scria diata „la vîrsta bătrînetilor și la slăbiciune și la boală”, meditînd la „deșertăciunea lumii acesteia” și temîndu-se „de ceasul morții”<sup>71</sup>.

Față de asemenea stări, este lesne de înțeles imaginea sumbră a morții pe care s-au străduit s-o redea autorii frescelor bisericești. Ca și în folclor, ea era înfățișată ducînd coasa, cu explicația interesantă pe care ne-o oferă un manuscris din 1780: „că acesta iaste obiceiul morții, că vedeți pre moarte cum o zugrăvesc zugravii și nu o fac cu arme, ca pre alți sfinți, ci cu coasă trăgîndu-să după dînsa ca să cosască pe cei de pre pămînt precum vedem că coasa taie rînd”<sup>72</sup>. În puține cazuri, între reprezentarea picturală și scriitură apare o identitate de felul aceleia amintite aici, indicînd omniprezența imaginii morții cu valoarea de simbol al sensibilității colective.

E interesant că „înfricoșata moarte” nu are înfățișarea de schelet din iconografia medievală sau din celebrele gravuri ale lui Holbein, în care s-a văzut efectul unei mentalități obsedate de moarte<sup>73</sup>. Să explicăm această atenuare a impresiei sumbre prin ponderea modelului popular în creația românească? Ar fi o ipoteză tentantă, susținută și de faptul că autorii frescelor religioase proveneau din mediile țărănești, mai puțin cuprinse în general de dramatismul morții. O

rezervă o procură doar caietul de desene al lui Radu Zugravu în care moartea e simbolizată printr-un schelet.

În general, atitudinile față de moarte din secolul XVIII nu par a reprezenta un moment distinct în istoria românilor, păstrându-și valabilitatea și în alte epoci. Aceluiași registru sentimental etern uman îi aparține și durerea pe care moartea o lasă în preajma aceloră secerați de ea.

Dar expresia durerii pare a dobîndi altă configurație, cel puțin la nivelurile sociale preocupate să-și eternizeze suferința în limbajul pietrelor tombale. Desigur, împodobirea acestora cu motive florale nu era o noutate, cum nu era nici gravarea textelor însoțitoare, adesea encomiastice. Nouă se dovedește în spațiul românesc retorica acestor inscripții, ce se depărtează de simplitatea obișnuită în veacurile precedente, îmbrăcînd veșmintele patetismului baroc. Textul săpat în lespede de pe mormîntul unui prunc al domnului Nicolae Mavrocordat era menit să eternizeze întreaga dramă a familiei: „Patruzeci de zile mi-a fost întreaga viață și zac lingă tine, o preaiubită maică. Toma m-am numit; în ziua morții tale, sînt a lui Nicolae, domnul ungrovlahilor. Oricine ai fi, varsă o lacrimă, o, scurtă viații aceea, scurtă pentru mine. Ci o am acum, desigur, nepieritoare” (27 iunie 1716)<sup>74</sup>. Cuvintele săpate în piatra de mormînt a unui tînar de 22 de ani deplîngeau, de asemenea, „cumplita moarte”, ca și inscripția scpulcrală în versuri a unei fecioare de 14 ani a cărei moarte „a lăsat părinților ei mîhniri și vaiete”. Epitaful mortuar închinat unui prunc al domnului Grigore Callimachi atinge paroxismul: „Vezi acest mort pentru care vîrs lacrimi! Pe acesta eu l-am născut și l-am purtat în brațe. Dar vai, vai mie! Eu nu-ți mai sunt mamă. Ion al meu, fătul meu frumos, fiul tatălui glorios [...], vai mie, copilul meu dulce! sunt străpunsă în inimă, deoarece m-am lipsit de tine. Oare voi mai trăi?”

Dezvoltarea retoricii funebre în secolul XVIII își găsește expresia în cel puțin două direcții:

a producerii de epigrame funerare, alcătuirii literare apărute încă din a doua jumătate a secolului XVII<sup>75</sup> și în prefigurarea unui discurs cu valoare de model, destinat pietrelor tombale. Iată, spre exemplu, două inscripții mortuare: una pe lespedea unui fiu al slugerului Vasile Carp, înmormântat la biserica Talpalari, Iași (1779); alta, pe un mormânt din Chișinău, pe la 1808<sup>76</sup>.

„Costin Carp cu m-am numit  
În puțini ani c-am trăit  
Părinții mei mă iubea  
Mîngiere mă ave  
Nădăjduind să mă vadă  
O dată cu dulce roadă  
Vedeți acum unde zac  
Și ce cale lungă fac  
Lăsînd pe ai mei părinți  
Foarte jalnici și scîrbiți  
M-au acoperit pămîntul  
Lăcaș îmi este mormîntul  
În vîrstă copilărească  
Toți ai mei să mă jălească  
Și să roge Dumnezeu  
Să ierte sufletul meu“.

„Iordachi m-am numit  
În puțini ani ce-am trăit  
Soțul mă iubea  
Măngăere nu avea  
Așteptînd ca să mă vază  
Să mă bucur de a mea roadă  
Cînd acum s-au gătit  
Ceasul morții au sosit  
Și punîndu-mă în mormînt  
Cu lut m-au acoperit  
Să fiu vermilor mîncare  
Și soțului întristare  
Mă rog, soțule iubite  
Să-ți aduci de mine aminte“.

Elaborarea unui discurs emoțional, pe fondul unui moment dramatic în sine, răspundea unui întreg ceremonial al morții, ceremonial pe care secolul XVIII l-a îmbogățit o dată cu retorica însoțitoare. E de înțeles că ea își avea suportul în sensibilitatea colectivă, căreia inscripțiile tombale se străduiau să-i dea formulări sintetice, devenite repede stereotipii, în consens cu gestul comun, receptiv la limbajul baroc.

Pe fondul aceleiași sensibilități, s-a putut dezvolta paralel și genul liric, precum în scrierile literare ale lui Iănanche Văcărescu:

*„Cînd o biată păsărică  
Atît inima își strică,  
Încît dorește să moară  
Pentru a sa soțioară,*

*Dar eu om de naltă fire,  
Decît ea mai cu simțire,  
Cum poate să-mi fie bine?  
Oh ! amar și vai de mine !“<sup>77</sup>.*

Chiar dacă nu putem evalua ponderea noului discurs, elaborarea sa deschide indiscutabil o punte spre înțelegerea a ceea ce a reprezentat moartea în sensibilitatea veacului. Să credem — judecînd după spectrul fricii — că ea devenise mai dramatică și obsesivă? Așa am fi tentați, ținînd seama și de mortalitatea din epocă. În același sens pare a pleda și ofensiva culturală a bisericii, chemată să-și intensifice misia confesională în cadrul serviciului obișnuit al înmormîntării. Din această sferă a venit de altfel și efortul de consolare a spiritelor, în raport cu un întreg program de instrucție ortodoxă.

Moartea inspira teamă? Se plîngea în urma ei? E adevărat — admitea literatura confesională — că ea însemna o cezură în cazul fiecărei existențe, o despărțire de viață și de cei dragi, dar cine se putea sustrage acestei legi imuabile? Moartea însăși era o consecință a vieții, într-o relație pe care *Ceasornicul domnilor* de Guevara



o reamintea și cititorilor români: „Nu știu pentru ce s-ar teme oamenii de moarte că dentru aceea dă ce am vădzut lumina, am intrat în calea morții”<sup>78</sup>. În consecință, inerentul sfârșit trebuia acceptat fără înfrigurare, ca o realitate firească a vieții: „Nu vezi tu, creștine, în toate zilele moartea? Nu o vezi afară prin uliți? Nu o vezi înlăuntru, în casa ta? O vezi pe la străini, o vezi pe la rudele tale, o vezi la cei mari și la cei mici. O vezi la cei bătrini și la cei tineri”<sup>79</sup>. Astfel își consola Petru Maior ascultătorii, evocând omniprezența morții. Samuil Micu scria consensual, atunci când nota că „nici un lucru nu vedem mai adese decât moartea și nici un lucru nu credem mai anevoie decât moartea” vorbind apoi de inevitabilitatea ei, indiferent de rangul sau vîrsta celor secerăți de ea<sup>80</sup>. Asupra unui asemenea motiv atrăgea atenția, încă din 1668, un cuvînt de îngropare, arătînd că „moartea de împărat nu-i frică, de domn, nu să tiame, de boieri nu să siaște, de bătrîni nu să stridiaște, pre frumuteațe nu caută, tinerețile nu le cruță”<sup>81</sup>. Ideea a fost cultivată și în veacul XVIII, spre exemplu, într-o cazanie la oameni morți, în care se sublinia că „cine este omu acela carele să viețuiască întru această lume și să nu vază moarte”<sup>82</sup>, sau în versurile de inspirație populară de pe la 1800 ale unui diac:

*„Așa omul pătimește  
Pruncul nici n-apucă a crește  
Cel tînăr se vestejește  
Că pe toți moartea-i topește”*<sup>83</sup>.

Stăruind asupra unei asemenea idei, cuvintele de înmormîntare pregăteau acomodarea cu realitatea morții. De vreme ce ea există și se dovedește inevitabilă, este firesc să ne pregătim a o întîmpina. În acest sens părea a insista retorica funebră a veacului. Întrucît nu știm cînd vom muri — răspundea Samuil Micu — „să ne nevoim ca totdeauna să fim gata de moarte”. Spre mai multă convingere, el cita cuvintele lui Seneca: „în toată viața, [...] trebuie a învăța a muri”,

convins ca „precum va fi gălărea, așa va fi și moartea“. Iată de ce „să învățăm în toată viața a muri“ i se părea cărturatului român „meșteșugul cel mai mare decît toate meșteșuguriile“<sup>84</sup>. Era și apelul lui Petru Maior: „după cuviință să te gătești spre moarte“<sup>85</sup>, apel ce îndemna la meditație pe marginea unui atare subiect. Un manuscris de la începutul secolului nota, totuși, că oamenii „puținel gîndesc de moarte“<sup>86</sup>. De aici, stăruitoare morală pe care o exprima cu tîle Petru Maior: „A gîndi de moarte și a nu te teme de dînsa este lucru păgînesc; a te teme de moarte și a nu gîndi la dînsa este lucru dobitoicesc; iară a-și gîndi de moarte și a te teme de dînsa este lucru creștinesc“<sup>87</sup>.

În momentele de criză sufletească, gîndul morții oferea astfel un mijloc de repliere a sensibilității în jurul viziunii eshatologice a creștinismului, viziune capabilă să contrapună spaimei umane o reacție „de liniște“ și „un subterfugiu“, printr-un „întreg sistem de explicație cosmologică, de mitologie populară sau religioasă“<sup>88</sup>. Potrivit acestei explicări moartea înceta practic să aibă un caracter absolut de vreme ce primele timpuri ale existenței umane n-au cunoscut-o, ea făcîndu-și apariția abia o dată cu săvîrșirea celui dintîi păcat care a impus-o ca regulă a vieții și ca prag spre viața veșnică. Viziunea, curent ilustrată în numeroase texte din veacul XVIII, nu aducea nimic nou în concepția tradițional-creștină, una ce perpetua vechi credințe, dînd impresia de monotonă imobilitate a ideilor despre moarte<sup>89</sup>.

În centrul unei asemenea reprezentări, se afla relația trup-suflet, subiect de meditație în numeroasele serii religioase. Prin moarte, corpul era sortit descompunerii. Sufletul, în schimb, se elibera, dînd seama de conduita creștină a defunctului pînă la sfîrșitul lumii, cînd tot el asigura reîncarnarea omului, pregătît pentru Judecata de Apoi și pentru viața eternă. Serierile religioase ale secolului XVIII nu s-au abatut de la această reprezentare tradițională a morții și

... au adus nici o noutate demnă de interes. Important ni se pare doar faptul că între imaginea impusă de biserică și aceea atestată la nivelul popular nu exista o deosebire esențială de vederi. Cum se vede din informațiile pe care i le comunica Petru Maior lui Vasilie Popp: „Țăranii români cred într-un mod simplist și fără o cercetare mai aprofundată că omul este alcătuit din trup și suflet, că acesta din urmă e nemuritor, și după moarte depinde de faptele făcute cît era legat de trup ca să devină ori fericit ori nefericit. Evident că în *mod simplist* și fără o *cercetare mai aprofundată* — sublinia la rîndu-i Vasilie Popp — căci, dacă s-ar cerceta mai adînc, vei găsi mulți dintr-înșii cari cred că omul e în așa fel alcătuit din trup și suflet, că cel din urmă e închis în cel dintîi ca într-o temniță (cum zice psalmul 141): « Scoate din temniță sufletul meu ca să se mărturisească numele tău ». Mai departe ei cred că morții lor trec din această viață într-alta ca niște călători, drum în care au multe de îndurat și că dincolo își are fiecare locul lui desemnat unde își așteaptă ziua judecării din urmă...<sup>90</sup>.

Scrierile religioase n-au oferit altă imagine, chiar dacă ele au adus și un plus de detalii, între care acelea despre despărțirea sufletului de trup prezintă un interes aparte. Iată un atare episod, spre exemplu, într-un manuscris din 1732 (*Cazanii la oamenii morți*), reprezentînd fazele succesive ale despărțirii sufletului de trup pînă în momentul îngropării, cînd — se spunea — „oamenii îngroapă oasele și îngerii stau cu sufletul pînă îngroapă trupul“. Atunci sufletul este implorat să ierte osemintele și să recunoască locul lor („caută bine să-ți cunoști grobnița ta“) pentru înfățișarea la „județul de apoi“<sup>91</sup>. Din acest moment, trupul e menit să fie „hrană viermilor“<sup>92</sup>, perspectivă sumbră, greu de acceptat de ființa umană. Sufletul, în schimb, își continuă existența pe un alt plan, în raport de faptele celui mort, adică după „osebirea morții cei bune și a morții cei rele“ de care vorbise și Petru Maior<sup>93</sup>. Se înțelege de aici locul central al sufletului în asigu-

rarea continuității viață-moarte și grija ce i-a fost rezervată în pedagogia creștină. Nu întâmplător, întreaga retorică a morții l-a evocat cu insistență, transformindu-l într-un element de seamă în opera de influențare a conștiinței colective. Într-o asemenea optică, moartea nu putea fi motiv de întristare decât pentru cei care s-au abătut de la moralitatea creștină. „Făcînd rău și strîmbătate atunci va merge sufletul tău în iad și nime nu te va putea scoate de acolo”<sup>94</sup>. Era ideea reluată și de Lazăr Asachi, atunci cînd scria că „pentru păcătosul moartea este cumplită” și „cu dreptate dar este ca să se teamă de moarte tot înrăutățitul”<sup>95</sup>. În acest caz, moartea era „nu numai trupește, ci și sufletește”, cum explica Petru Maior preceptele biblice, vorbind de „moartea sufletească” sau „vecinică”<sup>96</sup>.

Altă cale urma sufletul omului virtuos. Era calea propovăduită de Evanghelie: „Cela ce crede întru Mine nu va muri în veci”. Pe acest îndemn se întemeia omiletica lui Antim Ivireanul, înfățișînd moartea doar ca o lungă călătorie sau un lung somn, ca o binevenită odihnă sau chiar o eliberare de traumatismele vieții. „Nu plîngeți că n-au murit, ci doarme” suna una din povătuirile de consolare ale aceluiași înalt prelat și cărturar, convins că sfîrșitul vieții este „adormire, iar nu moarte”<sup>97</sup>.

Ideea apare frecvent în gîndirea românească din veacul XVIII. „Foarte m-am întristat și împreună am lăcrămat — își consola mitropolitul Gavril Callimachi sora la moartea soțului (1768) — măcar că răposatul [...] s-a izbăvit de valurile cele supăralnice și întristătoare a acestei vremelnice vieți”<sup>98</sup>.

O imagine asemănătoare se degaja din epitaful unei pietre tombale de pe mormîntul unui tînar defunct din 1786, care „Vecinică odihnă atunci am aflat, / Cînd mutarea din lume mi s-a întîmplat”<sup>99</sup>.

Asimilarea morții cu odihna veșnică pare a precumpăni și în propovedanii, la Samuil Micu,

...exemplu, care-și îndemna ascultătorii: „Să plingem dulce pentru că s-a odihnit“, citind cuvintele înțeleptului Sirah<sup>100</sup>. Acesta era și lait-motivul unei *Jalnice cîntare la morți*, compusă pe la 1800 de diaconul Flore Bone:

„Acum m-am odihnit  
Și m-am mîntuit  
Truda m-au îngăduit  
Și odihnă mi-am găsit“<sup>101</sup>.

În același sens, creștinismul a văzut în moarte o răsplată și o încununare a vieții, argument adesea invocat într-un fel de terapeutică a conșolării. „Că nemică nu-i așa de bună în viață, fără cînd să sfîrșește“, arăta *Ceasornicul domnilor*, în ideea că „moartea-i celor răi călău și pre-nare dar celor buni iaste“<sup>102</sup>. Așa credea și Antim Ivireanul, invocînd duhul sfînt al Ecclesiastului: „mai bună e ziua morții, decît ziua nașterii, că nașterea iaste începutul durerilor, iar moartea iaste începutul vieții cei fericiți“. O concluzie menită să tempereze suferința obișnuită: „Iar pentru aceasta — încheia același autor — nici lacrimile sînt cu cale, nici întristarea cu dreptate“<sup>103</sup>. *Cîntecul omului mort* notat pe un Moltifelnic din secolul XVIII conținea chiar apelul: „Să ne bucurăm sufletește“ sau „veseliți-vă“, aluzie la faptul că cel mort era sortit a merge „în grădina raiului“<sup>104</sup>.

Încercător în viața eternă, Lazăr Asachi recomanda dorința de moarte drept o conduită creștină acelor care „robiți fiind de dragostea de Dumnezeu dorește și caută a se întroloca cu dînsul, lăsînd cu bucurie această plină a ațărare văsălie“<sup>105</sup>. Și mai critic, Petru Maior înfierase „marea rușine a noastră că în loc de a dori să murim, pentru ca să vedem pe Dumnezeul nostru [...] noi ne supărăm, ne mîhnim, plingem, suspinăm“<sup>106</sup>.

Instinctul subzistenței și dorința de viață au fost mai puternice decît acceptarea senină a

perspectivei morții. „Că omul din fire iubește viața sa fără săturare“ o știe și Lazăr Asachi <sup>107</sup>. Faptul că moartea n-a fost acceptată cu resemnare — în ciuda consolării creștine — se vede și din lupta organizată contra ei. Terorizat de spectrul morții, veacul XVIII este acela în care asistența sanitar-medicală a început să constituie o preocupare mai asiduă, prin organizarea câtorva spitale, prin sporirea numărului de medici și difuzarea cunoștințelor folositoare în rândul maselor, chiar dacă realizările în domeniu se dovedeau cu mult în urma necesităților unei societăți în curs de modernizare.

În ciuda spectacolului cotidian al morții și al literaturii confesionale ce slujea acomodarea cu el, lumea românească se interesa cu ardoare de prelungirea vieții. Un proiect transilvan de normativ sanitar din 1793 (*Opinio in re sanitatis*) arăta „grija statului pentru sănătatea publică, ca și pentru conservarea vieții“ și dorința de a avea „cetățeni sănătoși la trup și la suflet“ <sup>108</sup>. Răspunzând unei asemenea preocupări, un *Calendar sibiian* din 1802 conținea la sfârșitul său „un rețept puternic care se face pentru lungirea vieții omului“, descoperit — cum se arăta — între hîrțile unui doctor vestit care a urmat el însuși prescripțiile, ca și rudele sale, ajungînd toți la vîrste foarte înaintate. <sup>109</sup>

Literatura pusă în slujba unei vieți raționale, igienice, înregistrase de altfel, la finele veacului XVIII, progrese însemnate o dată cu triumful tot mai evident asupra morții, chiar dacă în multe zone el se dovedea „încă fragil, inegal sau de scurtă durată“ <sup>110</sup>.

Meditația despre moarte, în ansamblul ei, -a dovedit astfel în beneficiul vieții. „Că prec m picătura, căzînd găurește piatra, așa nu po te fi cugetaria de moarte să nu îndreptedză viață“ — suna una din ideile *Ceasornicului domnilor*, idei puse la îndemîna cititorilor din veacul XVIII, cu menirea de a îndruma efortul moralizator în acord cu eshatologia creștină <sup>111</sup>. Reluată la

anumite intervale, ideea trăda angoasa morții dar și nevoia unei „împăcări“ cu viața, ca mijloc de fortificare a spiritelor. Nu e nici o exagerare atunci să vedem în spectrul morții o proiectare a însuși idealului de viață. Poate în acest sens întrezărim o premisă a sensibilității moderne, definită prin aparenta izgonire din cuprinsul ei a gândului morții, deși veacul XVIII românesc s-a aflat în continuare sub hegemonia „religiei morții“ ca și a ortodoxismului <sup>112</sup>.

# SUB SEMNUL NOILOR IDEI ȘI SENTIMENTE

## REPREZENTĂRI ALE TIMPULUI

Dacă este adevărat că orice cultură se construiește în jurul unui sens al duratei și că fiecare societate își are timpul său propriu, atunci tentativa de a identifica reprezentările temporalității dintr-o epocă anume se înțelege de la sine. Cunoașterea acestor reprezentări se dovedește necesară, pentru că ele „sînt componente esențiale ale conștiinței sociale, a cărei structuri reflectă ritmuri și cadențe ce marchează evoluția societății și a culturii. Modalitatea de percepție și a percepție a timpului relevă numeroase tendințe fundamentale ale societății, ale claselor, ale grupurilor și ale indivizilor ce o compun. Timpul ocupă un loc preeminent în «modelul lumii» ce caracterizează o anumită cultură, împreună cu alte componente ale acestui model, precum spațiul, cauza, schimbarea, numărul, relația dintre lumea sensibilă și hipersensibilă, relația dintre general și particular, parte și întreg, destin, libertate etc.”<sup>1</sup> Precizările lui J. A. Gurevich ne edifică asupra rostului unei cercetări a timpului ca problemă a istoriei culturale, ce se confruntă cu alte întrebări decît acelea pe care și le-a pus filosofia, fizica modernă, psihologia și literatura. Pe scurt, țelul unui atare demers ar fi nu numai să refacă istoria concepțiilor despre timp, ci să urmărească interdependența lor cu socialul, felul în care timpul a fost trăit sau, pur



și simplu, văzut de către oameni, ca dimensiune a sensibilității, a înconștientului sau, după caz, a conștiinței lor clare <sup>2</sup>.

Problema care s-ar mai pune ar fi dacă limitarea tentativei la un secol anume nu este abuzivă, știind prea bine că mutațiile produse în reprezentarea timpului s-au relevat îndeosebi în evoluția de mai lungă durată. Cel puțin studiile despre secolul XVIII european par să infirme temerea. Secolul ce și-a asociat denumirea de epocă a Luminilor a cunoscut progrese prea însemnate la nivelul gândirii, pentru ca ele să nu se răsfriângă asupra concepțiilor despre timp, „revoluționate” încă de la finele secolului precedent prin descoperirea „timpului absolut” de către Isaac Newton. Avântul tehnicii, îndeosebi descoperirea cronometrului maritim <sup>3</sup>, îmbogățirea cunoașterii prin experiențele datorate lui Buffon și C. F. Wolff au susținut același efort de cucerire a timpului, atît de sensibil reflectat, spre exemplu, în literatură <sup>4</sup>. Concluzia lui Pierre Chaunu apare cu atît mai legitimă: „observarea și luarea în considerare a timpului s-a dovedit a fi încă una din achizițiile însemnate ale epocii Luminilor <sup>5</sup>.

Totuși, o întrebare n-ar putea să fie evitată: cît de profundă a fost, sub raport social, o asemenea cucerire și cît de mult a participat ea la definirea sensibilității?

Este de presupus că la nivelul general, percepția timpului a continuat să fie condiționată de realitățile de lungă durată ale sensibilității colective, bazîndu-se în chip fundamental pe concepția creștină specifică epocii medievale <sup>6</sup>. Aceeși epocă a asistat la nașterea orologiului ce a participat de timpuriu la „formidabila schimbare a mentalităților” <sup>7</sup>. Treptat, producția și uzul noului mecanism s-au extins atît de mult, încît un personaj al secolului XVIII, Radcliffe, era convins că fiecare om avea „un ceas în buzunar și că în fiecare casă exista un orologiu montat în mobila elegantă de mahon sau într-o piesă «fantezie»” <sup>8</sup>.

În ce fel a participat ceasul la schimbarea mentalităților și la modelarea noii lumi ne-o

spunea în 1802 un ceasornicar francez (cine putea s-o facă mai bine decît el?), Emile Berthould: „Numai cu ajutorul orologiilor, oamenii cred că pot folosi toate clipele necesare muncii lor din viața publică. Omul veghează cu ceasul timpul muncii lui, dar și acela al repaosului, timpul mesei, dar și cel al somnului. Prin această fericită împărțire a timpului, societatea însăși merge precum orologiul și își formează, cînd este bine organizată, un fel de mecanism ale cărui mișcări succesive sînt muncile tuturor membrilor care o constituie“<sup>9</sup>.

Totuși, pentru imensa majoritate a europenilor, ritmul vieții a rămas acela al sacrului, indiferent la orologiile orașelor și ale catedralelor. Cel puțin, această impresie i-au lăsat-o românii bănățeni revizorului imperial Johann Jakob Ehrler. „Localnicilor nu le era cunoscută — observa el — nici măcar stabilirea orei cu ajutorul ceasului ori folosirea calendarului [...]. De altminteri, localnicii nici măcar nu știu să-și indice vîrsta. La stabilirea vîrstei, ei pornesc de la data venirii principelui Eugen în Banat, fie de la anul vreunei bătălii, ori chiar de cînd au fost cucerite Timișoara sau Banatul și de cînd au fost cedate din nou turcilor“<sup>10</sup>. Mărturia nu face decît să confirme unul din modurile de reprezentare a timpului, ce a operat la nivelul țărănimii, înzestrată cu o percepție aparte a temporalității, pe care funcționarul imperial n-o putea înțelege, așa cum au înțeles-o studiile etnologice din ultima vreme<sup>11</sup>. Într-adevăr, ceasul n-a ajuns pînă în mijlocul acestei lumi în secolul XVIII, cum se observase, dar faptul nu poate fi un indiciu că existența sa era necunoscută de întreaga societate românească. Dimpotrivă, dispunem de mărturii în acest sens pentru o perioadă mai veche<sup>12</sup>, dar mai ales din secolul XVII, cînd Paul de Alep remarcă orologiul din turnul reședinței princiare din Tîrgoviște. Un eveniment cu totul deosebit a avut loc în 1691. Năruindu-se turnul Curții din București, Constantin Brâncoveanu „au pus de au făcut altă clopotniță, de iznoavă, încă mai bună de cum

au fost întâi, puindu-și ceasnic sus, în clopotniță, făcându-i și horă împrejur, care n-au fost mai înainte de alți domni“<sup>13</sup>. În Moldova, aceeași inițiativă avea să fie luată de Grigore Ghica, domnul care a dispus terminarea Curții de reședință și „a ridicat și turnul cel înalt de la poarta cea mare [...] și a așezat acolo un ceas mare ca să bată orele și să audă în tot Iașul“<sup>14</sup>. Ceasul mai exista în 1753, cind flăcările marelui incendiu au răzbit în Curtea domnească „pe ceasornicu de pe poartă“<sup>15</sup>.

Spre Curtea de la Iași, se aducea în 1777 un nou orologiu „care executa concertele cele mai strălucite și cele mai complicate“, darul pe care Frederic al II-lea, regele Prusiei, îl trimitea lui Grigore Al. Ghica. Decapitarea principelui moldav a făcut ca „mărețul orologiu de care s-a vorbit în mai multe gazete“ europene să nu mai ajungă la destinație<sup>16</sup>. În schimb, la finele secolului, în turnul de la Sf. Spiridon din urbea moldavă se monta un ceas public, de proveniență vieneză<sup>17</sup>. Să nu uităm turnul de la Colțea al cărui ceasornic „se vedea departe din București, cale de trei ceasuri“<sup>18</sup>.

Prezența orologiilor, atestată și în alte regiuni ale spațiului românesc, nu era lipsită de semnificație pentru „aventura“ timpului în această parte a continentului. Decalajul față de Apus este considerabil pentru cine știe că primul orologiu public era instalat la Londra în 1348, că orologiul catedralei din Strasbourg datează din 1354 sau că, în 1500, Lorenzo Benvenuto della Volpia construia un orologiu de fier la comanda lui Matei Corvin<sup>19</sup>. Dar comparația cu propriile realități relevă cel mai bine importanța pe care o dobîndeau mașinăriile de măsurat timpul în acel secol XVIII. Mai mult, o dată cu apariția orologiilor, asistăm și la prezența progresivă a ceasurilor „de buzunar“ sau „de interior“, frecvente îndeosebi în Transilvania, dar atestate și în Principate. O diată din 1754 menționează un „ceasornic de aur“ între lucrurile ce au aparținut lui Dăsothei Brăiloiu<sup>20</sup>. *Istoria lui Iordache Stavarache*, cronică în versuri

despre moartea fanariotului atât de compromis, nu omitea amănuntul că soția sa avea „un ceasornic, la Viniția făcut“, numit și „ceasornicul cel frumos“<sup>21</sup>. Lista de inventar cu obiectele ce s-au găsit la moartea lui Ianache Chinciu-baș arăta și „un ceasornic englezesc, tumbacu, cu lanț de oțel“<sup>22</sup>. Fără prezența crescîndă a ceasului nu s-ar înțelege nici rostul ceasornicarilor pe care statisticile din veacul XVIII începeau să-i menționeze.

Existența instrumentului de măsurat timpul în inventarul unui cerc restrîns al populației rămînea, în bună parte, expresia posibilităților materiale deosebite, ceea ce nu poate fi un argument convingător al unei mutații esențiale în percepția colectivă a timpului. Dar cine ar putea să nege pașii făcuți în acest sens?

O dovadă semnificativă a noii reprezentări a timpului cu ajutorul ceasului ne este oferită de însemnările manuscrise în care Nicolae Iorga văzuse mărturii concludente ale unei istorii „prin cei mici“. E vorba de însemnări așternute pe filele unor tipărituri și manuscrise în intenția consemnării evenimentelor de interes deosebit din viața personală, din istoria societății, din evoluția naturii etc. „În toate părțile lumii — știa prea bine Mihai Cantacuzino — cînd să întîmpină vreo mai deosebită întîmplare sau cînd să găsește vreun paraxenon lucru, lucru pentru ținare aminte, să însemnează“<sup>23</sup>. Nu toate însemnările arătau dorința de a înfrunta eternitatea. Unele erau simple exerciții de condei, de felul aceleia pe care o lăsa un necunoscut pe marginea *Cazaniei* lui Varlaam, probabil tot în secolul XVIII: „Ispitii condeiu ca să văd cum scrie și scrie foarte bine“<sup>24</sup>. Cele mai multe însemnări îndreptau însă o punte spre neuitare, lăsîndu-ne să descifrăm în mesajul lor, adesea anodin, o conștiință elementară a timpului istoric. Secolul XVIII nu aducea o noutate sub un asemenea unghi. Un fapt deosebit este doar înmulțirea considerabilă a însemnărilor, ca reflex al unei întregi evoluții culturale, caracterizată, între altele, prin sporirea producției de tipărituri, a copiilor manuscrise și, în mod corespunzător, a

numărului de știutori de carte . O dată cu efortul de activare a memoriei pe această cale, însemnările sugerează și o nouă dimensiune a timpului ce dobîndea mai multă precizie. N-am înțelege fenomenul în cauză, fără a compara natura însemnărilor de la un secol la altul sau de-a lungul aceluiasi secol ; iată citeva exemple: „Cînd au luat nemții Oradea de la turci, anii 1692“ sau „Cînd a fost leatu 7222, au pus pe Ștefan Voievod Cantacuzino, în ziua de joi“ etc. <sup>25</sup>

Ceea ce pare a prevala în notațiile amintite este evenimentul ca atare, cu precizarea anului și, după caz, cu raportarea la alte evenimente. Autorii însemnărilor din secolul XVIII nu au părăsit cu totul imprecizia, cu atît mai explicabilă atunci cînd menționau întîmplări consumate la depărtare în timp. Dar tendința ce-și croiește drum anunță mai multă atenție pentru plasarea exactă a evenimentelor în timp, adesea chiar cu precizarea orei: „Joi, la 14 zile ale lunii lui iulie, la patru ceasuri de zi au perit soarele [...] la leat 7258: 1788 mai 24, întru al 5ceas, s-au știrbit soarele foarte mult“: „Să se știe că la anul 1805, iunie 29, sara la 2 ceasuri de noaptea, s-au întunecat lumina lunii“; „Anul 1793, 15 martie, 11 ceasuri, pe la miază-noapte, s-au cutremurat pămîntul“ <sup>26</sup> etc.

Precizia apare aproape ca o regulă în notarea observațiilor astronomice și a evenimentelor de excepție, în care contemporanii au descifrat prevestiri sumbre. Dar ea începea să reprezinte și un mod curent de fixare în timp a evenimentelor notabile, cum se vede din cronica versificată a unui anonim, în care momentul mazilirii lui Alexandru Moruzi era plasat „la trei ceasuri din noapte“ <sup>27</sup>. Faptul este cu atît mai surprinzător cu cît categoria căreia îi aparține și cronica de față (mai apropiată de domeniul creației literare decît istorice) n-a cultivat în general interesul pentru detaliu și precizia cronologică. Să ne mai surprindă atunci faptul că aceia care însemnau momentele importante ale vieții și-au îndreptat o clipă privirile spre arătătorul unui ceas?

Așa s-ar înțelege din însemnarea pe care o făcea cineva pe filele cărții lui Ioan Damaschin, *Arătarea credinței ortodoxe* (Iași, 1715): „Aprilie 10, leat 1753, în simbăta cea mare a Învierii [...], la un ceas din zi, mi-au dăruit pe fii-mieu Ștefan“<sup>28</sup>. Îndurerat de moartea soției, altcineva nota: „Astăzi, april 14, 1813, la 10 ciasuri de noapte au răposat soția mea Anca“...<sup>29</sup>.

Cu ce gând însemnau atit de precis locuitorii de acum două veacuri momentele de însemnătate deosebită ale vieții lor sufletești?

Supozițiile ar fi deosebit de riscante doar pe seama câtorva însemnări, ce nu au avut pondere prea mare în epocă. Epoca însăși nu făcuse o regulă din a se consemna cu rigoare în mitrici nașterile și decesele, lăsînd impresia că a ignorat timpul. Cu atit mai interesant tilcul acestor însemnări, menite să înfrunte parcă disprețul general față de sensul aventurii individuale, pe care Ecclesiastul îl recomanda în spiritul eshatologiei creștine: „Deșertăciunea deșertăciunilor. Toate sînt deșertăciuni!“

Într-un asemenea peisaj cotidian, nevoia raportării la un timp mai precis constituie o realitate, ai cărei exponenți nu erau doar marii boieri, pe care i-am văzut înscriindu-și cite un ceas în listele de averi. Faptul că personaje dintre cele mai obișnuite (Dumitrache dascălu sin Stan ot Valea Poeni, Ioniță Bașotă, vornic în Botoșani ș.a.<sup>30</sup>) însemnau cu precizie ora indică, dacă nu neapărat ponderea ceasului, cel puțin rîvna de a se raporta la el. Putem astfel considera că timpul a căpătat altă importanță în economia existenței, nu doar pentru un cerc restrîns, definind un fenomen social mai larg.

Personajele epocii tind să-și raporteze propriile fapte, nu numai la dată, ci și la oră: „cam la 3 ceasuri“; „la 4 ceasuri din noapte“ etc.<sup>31</sup>

Puține mărturii ne arată că orele începeau să măsoare și munca, cel puțin în sfera de activitate apropiată de controlul intelectual. Manualul *Desvoaltele și tilcuitele Evanghelii* (Sibiu, 1790) era sistematizat de așa natură, încit putea să fie

utilizat sub formă de lecții „într-un cîas cuprîndere“ sau „în două cîasuri într-o săptămînă“<sup>32</sup>. Timpul veghează și somnul, cel puțin în recomandarile difuzate de unele scrieri din epocă, în care limita somnului normal era fixată la opt ore<sup>33</sup>.

Și spațiul era o chestiune de timp, cum s-a văzut din scrierile lui Mihai Cantacuzino, care indica locul popasului într-un sat aflat „cale de un ceas de Constantinopol“<sup>34</sup>. Distanța în ore se exprima destul de curent, așa cum se înțelege și dintr-un dialog din epocă:

„— De unde ai venit?

— De la Bacău.

— Tocmai și eu trebuie să mă duc acolo.

Cîte ceasuri sînt d-aice acolo?

— Să vedem: de la Iași pînă la Tîrgu Frumos sînt opt ceasuri; de la Tîrgu Frumos pînă la Roman alte opt și de la Roman pînă la Bacău iar opt“<sup>35</sup>.

Ceasul și, implicit, noua reprezentare a timpului prin intermediul său s-au dovedit astfel o prezență în viața societății românești. Judecînd numai după asemenea mărturii, se poate spune că ritmul ei s-a înnoit în comparație cu perioada anterioară, fără a marca decisiv întreaga existență.

Întrebarea ce s-ar putea pune în chip firesc este dacă timpul noului ritm era prin excelență al negustorului, în opoziție cu „timpul bisericii“, ca modalități de reprezentare pe care Jacques Le Goff le identifica în evul mediu apusean din secolele X—XIII<sup>36</sup>. La distanță în timp și spațiu de asemenea realități, distincția n-a mai operat cu aceeași putere. Se înțelege că noul ritm l-au trăit mai acut clasele active, angrenate prin propriile interese economice și politice în mecanismul social. Nevoile unei economii ce se orienta mai mult spre producția de piață a dat timpului o nouă valoare socială, reclamînd și controlul său mai riguros, cu ajutorul ceasului sau al orologiului. Dar personajele care s-au dovedit atente la valoarea timpului — cum s-a văzut din însemnările răzlețe din epocă — nu aparțineau unui anume grup social. Ele făceau parte atît din rîndurile

boierimii, cît și din acelea ale negustorilor sau preoților, ceea ce constituie un indiciu destul de vag că „noul timp” devenise o regulă a vieții întregii obști, chiar dacă regula se dovedea încă departe de a precumpăni. Din tabloul epocii, nu poate fi uitată acea boierime obișnuită să petreacă, cum constatase d'Hauterive, „zile și nopți pe același divan”<sup>37</sup>, ignorînd ordinea pe care timpul încerca s-o impună în economia vieții. După cum nu trebuie ignorată imensa lume a satelor — acea „lume care trece”, sensibilă în continuare la timpul naturii, sau la timpul amintit de glasul clopotelor ce adunau obștea la vecernii.

„Timpul bisericii” reprezenta mai departe o realitate fundamentală a peisajului cotidian, supusă lent subminării prin noua dinamică a societății. Dar, fapt sugestiv, reprezentarea timpului la acest nivel a cunoscut propriile dileme ale concepției creștine, ce evoluau sub presiunea noilor realități. De altfel, e semnificativ faptul că meditația asupra problematicii timpului s-a realizat în epocă doar prin mijlocirea textelor religioase, ceea ce ar putea constitui un indiciu paradoxal al triumfului viziunii confesionale asupra concepției laice, în comparație cu veacul XVII, cînd cărturarii umaniști au fost exponenții celor mai interesante idei. Era cazul lui Miron Costin, care, în *Viața lumii*, meditase la scurgerea timpului, vădit influențat de cugetarea Ecclesiastului:

„Trec zilele ca umbra, ca umbra de vară,  
Cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorcu iară,  
Trece veacul desfrinatu, trec ani în roată,  
Fug vremile ca umbra și nici o poartă  
A le opri nu poate. Trec toate prăvălite  
Lucrurile lumii, și mai mult cumplete”<sup>38</sup>

Imaginea nestatorniciei și deșertăciunii lumii a revenit în *Divanul* lui Dimitrie Cantemir prin pledoaria Înțeleptului despre motivul norocului nestatornic (*Fortuna labilis*), atît de frecvent în literaturile antică și medievală<sup>39</sup>. Dăr învățatul principe a adîncit discuția, conducînd abil controversa personajelor sale centrale — Înțeleptul



și Lumea, reprezentind Sufletul și Trupul. Eternitatea și Viața temporală — personaje care sintetizau viziuni diferite „pornind de la un acord asupra faptului că lumea este o creație divină“<sup>40</sup>. Disputa însăși dovedea începutul de criză a viziunii tradiționale asupra temporalității, viziune ce a rămas dominantă în secolul XVIII, în perfect consens cu evoluția mentalităților.

S-ar putea spune că realitățile epocii au favorizat o predispoziție reflexivă mai puțin încrezătoare în „norocirea vremii“, pe care o mărturisea puterea laică, prin Grigore Ghica, domnitorul care se arătase dornic să amelioreze situația țării, dar care, „văzînd nestatornicia timpului, care era pe atunci prilejuită de războaie și mai ales din pricina mișcărilor rușilor și, prin urmare, a necontenitelor porunci împărătești care urmau, a amînat îndreptarea stării acesteia pentru o vreme mai potrivită“<sup>41</sup>.

Departe de a fi o metaforă, nestatornicia timpului reprezenta o realitate dramatică, resimțită adînc de conștiința locuitorilor. Ea n-avea cum să alimenteze un sentiment prea optimist al timpului. În asemenea condiții, înțelegem cît a fost de dificilă misiunea cărturarilor clericali, slujitori ai textelor sacre și, deopotrivă, sensibili la vicisitudinile istoriei. Ei s-au dovedit totodată continuatorii operei culturale a înaintașilor, avînd datoria de a răspunde, în spiritul vremii, la marile întrebări ale timpului și devenirii. Primele trei sferturi ale veacului XVIII apar încă sub semnul unui „timp al bisericii“, netulburat de contingenta realității. Abia cînd Principatele au devenit „o piatră de încercare“ în desfășurarea evenimentelor politice din zonă<sup>42</sup>, alimentînd speranțele regenerării, timpul și-a redobîndit semnificația și a oferit prilejul unor adînci meditații. Contribuția cea mai însemnată a venit în special din partea cărturarilor rimniceni, care, în spiritul conceptului bizantin al „sinergiei“, au considerat că, „fragment din eternitate, timpul se subordonează acțiunii providenței, dar oamenii pot să-și controleze propriul destin“<sup>43</sup>. Alexandru Duțu a sur-

prins originalitatea și nuanțele modului de reprezentare a timpului în viziunea unui cărturar prelat, precum Chesarie, care nu a început tipărirea *Mineelor* cu luna septembrie, ce inaugura anul bisericesc bizantin, ci cu octombrie „fiindcă întru această lună, au luat începere rînduiala țării, cele ce prin pace s-au așezat“<sup>44</sup>. Mai mult, tentativa de împărțire a istoriei Țării Românești în epoci, discuția despre cronologia istorică sau despre legea prefacerilor arăta că, pentru Chesarie, timpul istoric, existența terestră au căpătat o pondere deosebită în raport cu eternitatea, fără a se desprinde net de aceasta<sup>45</sup>. Încrederea în posibilitățile omului de a participa la elaborarea destinului, încredere întărită de primele urmări pozitive ale războiului ruso-turc din 1768—1774 și ale păcii de la Kuciuk-Kainargi, a fost de natură să confere altă dimensiune timpului istoric trăit. Imaginea pesimistă de nestatornicie a timpului a făcut treptat loc alteia, încrezătoare în posibilitățile acțiunii sale benefice, prilej de a se evoca prezentul și de a se prospecta viitorul. În acest sens, Chesarie preamărea „veacul de acum“, avînd în vedere epoca lui Alexandru Ipsilanti și punînd semnul egalității între epocă și veac („epohas, adecă veacuri“) <sup>46</sup>. Entuziasmul era împărtășit și de alții, de Dionisie Eclesiarhul, spre exemplu, pentru care amintita domnie a lui Alexandru Ipsilanti era „un veac fericit“<sup>47</sup>, sau, mai tîrziu, de Dionisie Fotino, care socotea aceeași domnie „ca o epocă și un secol de aur pentru țara aceasta“.<sup>48</sup> Elogiul nu viza atît domnia în sine, cît epoca pe care ea o inaugura sub auspiciile tratatului de la Kuciuk-Kainargi, ce a însuflețit speranțele de regenerare a românilor, după pilda „fenixului“, invocată de același Chesarie.

Contribuția cărturarilor rîmnicieni la regîndirea timpului s-a dovedit, într-adevăr, mai bine încheată și, prin urmare, exemplară în epocă, dar ea nu era singura expresie a noii reprezentări ce-și croia drum, încă timid, în conștiința veacului. Ca și Chesarie, Gavril Callimachi al Moldovei nutrea speranțe în legătură cu perspectiva

„patrioților săi de a-și ameliora situația „ca  
menii veacului celui înăurit”<sup>49</sup>, ceea ce pro-  
ta o lumină mai optimistă asupra viitorului.  
Avind în primul rând o conotație biblică, ima-  
inea „veacului ce va să fie” sau a „veacului  
el viitor” întreține și un asemenea sentiment<sup>50</sup>.

N-am putea afirma că atari idei și imagini,  
strecurate discret în prefețe, au participat într-un  
mod deosebit la definirea mentalităților, oricât  
de important s-ar dovedi impactul cărților în  
epocă. Nu este însă nici o îndoială că ele anunță  
zorii unei sensibilități noi în percepția duratei,  
fapt cu atât mai interesant, cu cât mutația s-a  
produs chiar în interiorul aceluia convențional „timp  
al bisericii”, care, cum s-a văzut, nu s-a dove-  
dit a fi doar al ei. Am fi tentați să identificăm  
aici și o confuzie de perspective într-o societate  
tradițională, marcată de vicisitudinile istoriei și  
asediată totodată de modeste înnoiri. Succesul  
pe care îl înregistrează calendarele în secolul XVIII  
ar lămuri acest simptom confuz al noii sensibili-  
tăți, arătând o societate dornică să cunoască mai  
bine timpul, acceptându-i chiar proiecțiile tradi-  
ționale, „după umblarea și stăpânirea planetelor”.<sup>51</sup>  
Dar, pe calea unui dialog accesibil în epocă, ele  
au oferit informații despre „vremile trecuților și  
viitorilor ani”<sup>52</sup>, atrăgând atenția asupra timpu-  
lui istoric, pe care conștiința modernă avea să-l  
încorporeze apoi în structura ei. Importanța unui  
 asemenea pas avea să se vadă mult mai târziu.  
Într-o epocă de intensă accelerare a ritmului is-  
toric<sup>53</sup>, Alecu Russo nu putea distinge mutația,  
privind în bloc întreaga perioadă ce a precedat  
deceniile de la 1835 la 1855, decenii în care, după  
opinia sa, „mai mult a trăit Moldova decât în  
cele de pe urmă două veacuri”. Atunci — continua  
el — „viața părinților a trecut lină ca un riu,  
ce cură prin livezi și grădini și se pierde fără huiet  
în Siret”<sup>54</sup>. Cine ar putea spune că n-a fost așa,  
judecând după prefacerile atât de revoluționare  
ale societății românești din secolul XIX? Nici  
ceasul, nici orologiul, nici calendarele, nici pre-  
fețele cărților n-au putut să producă, singure, o

schimbare a ritmului de viață al secolului XVIII. Dar au pregătit-o pentru transformarea de mai târziu, obișnuind sensibilitatea cu noua dimensiune a timpului. Importanța dobândită de recuperarea trecutului în această perspectivă este încă o dovadă elocventă.

## RECUPERAREA TRECUTULUI

Față de veacul XIX, desfășurat sub semnul istorismului triumfător, înclinația pentru istorie în secolul XVIII s-a dovedit, în general, puțin concludentă, făcând să fie pusă sub semnul îndoielii însăși „apetența” sa pentru trecut. Epoca Luminilor a adus, ce-i drept, creșterea considerabilă a interesului pentru istorie, dar, și în acest caz, domeniul a ocupat un loc oarecum secundar în sistemul global al cunoașterii, întemeiat pe filosofie și matematică. Discursul preliminar al lui D'Alembert la faimoasa *Enciclopedie* situa istoria în rîndul științelor memoriei, deosebite de cele ale rațiunii sau ale imaginației, pe care cărturarii le-au prețuit ca exerciții supreme ale inteligenței. Într-un spirit asemănător concepea Christian Wolff clasificarea cunoștințelor omenești, clasificare preluată de Baumeister și, prin intermediul său, de Samuil Micu. „Cunoștința cea istoricească” reprezenta în această viziune treapta „cea mai de jos a cunoștinței omenești”, pe care o completa filosofia și o desăvârșea matematica<sup>55</sup>, domenii predilecte pentru spiritele progresiste ale veacului.

Clio n-a fost totuși atât de vitregită de zeița Rațiunii, cum s-ar crede. Faptul se poate înțelege și printr-o analiză a locului pe care istoria l-a avut în sensibilitatea românească a secolului XVIII, arătînd măsura în care societatea se dovedea dispusă să rețină lecția trecutului, altfel spus, măsura în care exista sau nu o predispoziție de ordin afectiv pentru istorie.

Întrucît ortodoxia continuă să aibă pentru români, în secolul XVIII, rolul cel mai important,

este firesc să ne întrebăm de la început: Cum se împacă aceasta cu interesul pentru trecut? Ce loc putea dobîndi o asemenea curiozitate în sistemul său de reprezentare?

Se știe că ermeneutica tradițională a rezervat întotdeauna un loc important exegezei „istorice” iar respectul față de tradiție a constituit o „normă” de conduită, preluată de concepția creștină, expusă și de *Pildele filosoficești*: „Să iai pildă de la strămoșii tăi și te nevoiaște să faci fapte bune”. Sub raport doctrinar, biserica nu a negat timpul istoric, pe care l-a plasat sub obediența divină, făcînd din Sfînta Tradiție unul din cele trei mijloace concrete de spiritualizare a credincioșilor <sup>56</sup>. Faptul era ilustrat de realitatea vieții confesionale, cu atît mai mult cu cît limba și muzica au păstrat în timpul slujbelor coloratura arhaică, făcînd ca ortodoxul să pașce la sacru, „ca o verigă nouă la lanțul de aur al comunicării cu cei de dinainte, care s-au rugat cu aceleași cuvinte și cu aceleași melodii” <sup>57</sup>.

Apelul la istorie s-a dovedit necesar și în exegeza textelor sfînte. O însemnare manuscrisă la un *Chiriacodromion* menționa între modurile de interpretare a Scripturii („analoghicesc”, „aligorigesc”, „trogrologhicesc”) și pe acela „istoricesc” <sup>58</sup>.

Cărturarilor clerici nu au pierdut din vedere nici folosul istoriei ca experiență a cunoașterii. La aceasta se referea Lazăr Leon Asachi în cuvîntul *Cătră cititoriul* la traducerea în română a *Istoriei biblioticești biserice* (în sensul de istorie după cămile *Bibliei*) de Filaret Drozdov, încredințîndu-i cititorul: „Că într-însa, fără îndoială, vei afla adevărul, nu numai de ale bisericii [...] oștitoarele întîmplări, dar și de a feliuri noroade cu acest feli de temeinice dovezi...” <sup>59</sup>. Traducătorul își spunea propriul crez despre lecția morală a istoriei, în consens cu ideile din *Logica* lui Condillac, pe care tot el a tradus-o în limba română: „să luăm sama noroadelor de la începutul lor pînă la cădere, să vedem cum se înmulțesc prejudețele cu nerînduială” <sup>60</sup>. Interesantă este și explicația pe care o dădea Dionisie Ecclesiarhul pentru

a-și legitima propria operă, punind în acord datorriile confesionale cu menirea scrisului istoric: „Și măcar de va zice cineva că Hronografurile nu sînt Sfînta Scriptură, să le aibă cineva a ceti spre folos, răspundem că iară sfîntul prooroc David întărești cuvîntarea sa și zice: « Să se spuie fiilor ce se vor naște ceale ce s-au întîmplat părinților lor [...] ca să le aibă ca oglinda înaintea și pildă spre a se păzi de rău și a face bine, ca să lăcuiască în veacul veacului, cum am zice, îndreptarea Celui Prea Înalt, spre viața de veci »<sup>61</sup>.

Asemenea atitudini explică, în parte, influența pe care a exercitat-o spiritul confesional în direcția alimentării sensibilității față de trecut în climatul spiritual al veacului. Nu puțin a contribuit și faptul că așezămintele bisericesti s-au aflat într-un cadru în care urmele istorice erau puternice. Nimeni nu trăia mai aproape de amintirea trecutului decît modeștii slujitori din mănăstiri, biserici, schituri — vestigii ale altor vremi. Privirea îndreptată spre trecut într-o asemenea ambianță nu constituie o noutate a veacului XVIII, dar mărturiile arată că de-a lungul său interesul în acest sens a devenit mai mare.

Eforturile de renovare a vechilor zidiri religioase constituie o dovadă. Aceia care le patronau, alăturîndu-se în calitate de ctitori la numele ilustrilor predecesori, nu erau îndemnați de importanța istorică a faptului, cit de simțăminte și considerente religioase, dar e de imaginat că actul în sine îndrepta o punte și spre amintirea trecutului. Consecințe însemnate trebuie să fi avut și deschiderea în 1758 a mormintelor de la Putna, unde se aflau osemintele lui Ștefan cel Mare<sup>62</sup>. Chiar restaurarea unui clopot al ilustrului domn oferea prilejul rememorării numelui său în obișnuita inscripție evocatoare: „acest clopot s-au făcut de Ștefan cel Bătrîn — vecinica lui pomenire — și s-au înnoit de Agathon, episcopul Romanului, în zilele blagocestivului sfîntitul... Gherasim“<sup>63</sup>.

Umbra domnilor străbuni venea din trecut și se răsfrîngea asupra acelor care viețuiau în locu-

rile odihnei lor de veci. Nimic nu a întrecut în această privință faima lui Ștefan cel Mare, a cărui amintire o trăiau și mai viu călugării de la Putna. În acest context spiritual s-a născut cunoscutul „poem în proză” *Cuvînt de îngropare vechiului Ștefan voievod ce s-au numit Mare*, atribuit mai recent ierodiaconului Gherasim Putneanul de la Roman, cărturar care trăise — cum se poate desluși după nume — în centrul monahal putnean. Prin condeiul său, evocarea marelui voievod căpăta forța unui adevărat program de regenerare, pe care scrisul literar avea să-l dezvolte în secolul XIX <sup>64</sup>.

În aceeași ambianță, mai dramatică o dată cu ocuparea Bucovinei de austrieci, „smeritul Vasile Popovici din tirgul Sucevei” picta pe pinză, în 1797, chipul voievodului. Chiar dacă era o copie ce „s-au scos de pe alt chip foarte vechi”, tabloul, păstrat și astăzi la mănăstirea Putna, s-a dovedit „unul din rarele chipuri de voievozi care începeau să apară atunci zugrăvite izolat, în opere de șevalet, anunțînd dezvoltarea de mai tîrziu a portretului românesc modern” <sup>65</sup>. Dar el era și o expresie a sensibilității noi față de figurile glorioase ale trecutului, percepute de pictori, în tradiția iconografiei religioase. Fizionomia lui Ștefan cel Mare din portretul putnean era „ighemonească și mîngioasă”, preluînd trăsăturile lui Iisus, așa cum acestea erau descrise în paginile *Ceaslovului*. După același portret, litografiile lui Gheorghe Asachi au răspîndit și au impus efigia de la Putna în conștiința cîtorva generații din secolul XIX <sup>66</sup>.

Cultul morților îngăduia alte punți spre trecut, mai ales prin intermediul pomelnicelor ce aveau, în primul rînd, o menire mnemotehnică. Cel puțin așa este de înțeles rostul lor, după constatarea adăugată la sfîrșitul unui pomelnic din noiembrie 1756 de mitropolitul Iacob Putneanul: „trecînd și schimbîndu-se vremile, trec și se schimbă și oamenii și se uită pomenirea lor” <sup>67</sup>. Pomenirea ctitorilor era obișnuită în liturghia bizantină, fiind practică și de către români <sup>68</sup>, dar abia în veacul

XVIII numărul de pomelnice pare a cunoaște o creștere prin grija unor prelați de seamă. Din îndemnul cărturarului amintit, Nathanail ieromonahul a scris „dintru multă cercare și întrebare“<sup>69</sup> primul pomelnic „al fericitilor și pururea pome-niților ctitori ai Sfintei Mitropolii a Țării Moldovei“. Vartolomeu Măzăreanu și Dionisie Ecclesiarhul s-au remarcat, de asemenea, în scrierea de numeroase pomelnice, îmbogățind numărul textelor menite să rememoreze numele celor trecuți în eternitate și să împrăspăteze pe această cale memoria colectivă.

Îmboldurile spirituale se întâlneau cu acelea venite din sfera intereselor practice a eforturilor pentru apărarea vechilor drepturi asupra unor moșii, dări sau scutiri, ceea ce a sporit grija pentru documente a căror dispariție pune în discuție drepturi străvechi. Cu această îngrijorare episcopul Gheorghe al Romanului îi semnala lui Mihai Racoviță, domnul Moldovei, pierderea în apele Bistriței a tuturor uricelor și ispisoacelor de la mănăstirea sa<sup>70</sup>. Nu era vorba de un aspect izolat. Oprindu-se la mănăstirea Căscioarele, cu gândul să afle informații despre zidirea ei, mitropolitul Neofit a trăit o adâncă decepție întrucât „n-am putut să aflăm altă dovadă fiindcă hrisoavele mănăstirii sint pierdute“<sup>71</sup>. În efortul de a stăvili risipirea tezaurului documentar, biserica și-a asumat, în consecință, un rol de seamă, rol ce a crescut de-a lungul veacului XVIII. Se știe că „arhiva generală“ era constituită prin depunerea spre păstrare la Mitropolie sau la unele mănăstiri a documentelor cu un caracter normativ. În 1780, *Pravilniceasca condică* întărea funcția instituției, impunând „trecerea zapiselor și altor asemenea cărți“ în condici, ce urmau să fie întărite oficial și depuse „supt păstrare pururea la mitropolie și la episcopie“<sup>72</sup>. Cu patru ani mai devreme (1776), Alexandru Ipsilanti a emis un hrisov în care, ținând seama de „tocmirea cea mai dinainte“ a vieții monahale, amintea îndatoririle arhivistice ale schevofilaxului: „să aibă purtare de grijă ca cărțile, scrisorile și hrisoavele să se cerceteze



des, ca nu cumva, din trecere cu vederea, să se strice de molii sau de șoareci, că de toate va da seama, osîndindu-se pentru cea mai mică nebăgare de seamă”<sup>73</sup>. Măsura atrăgea atenția asupra importanței ce revenea slujitorilor bisericii în păstrarea tezaurului arhivistic, dar și asupra gravelor neajunsuri, datorate incendiilor, furturilor, războaielelor și neglijenței, adesea premeditate. Cel puțin, sub asemenea acuză apare mitropolitul Nectarie Moraitul, în relatările lui Naum Rîmniceanu. „Am hotărît, ar fi spus acesta într-o discuție cu cronicarul muntean, ca nicidecum să nu orînduiesc iconom român, pentru ca să nu afle secreturile Mitropoliei, fiindcă la această Mitropolie sînt date în păstrare toate hrisoavele cele vechi ale voievozilor, care privesc la dezrădăcinarea noastră, a grecilor, și legăturile care are Țara Românească cu Othomaniceasca Poartă și hatișerifurile împărătești care întăresc privilegiile țării și ale românilor (din care, iată, în taină îți spui că eu și fratele meu [mitropolitul Dosithei] am tănuuit cîteva, ca să nu să afle după vremi la mitropolie) și alte multe tainice scrisori care nu ne este de folos de să vor vedea. Pentru aceasta, voiesc ca să am iconom grec, ca numai nouă, sinpatrioților să ne fie știute unili ca acestea”. După aceeași relatare, arhieriei numiți de mitropolit „au tănuuit și multe documente ale țării ce erau puse din vechime în păstrare la sfînta mitropolie și au scos vorbă că au spart hoții într-o noapte paraculisul ce este în casile arhieresti și au furat cele ce erau puse acolo în păstrare”<sup>74</sup>. Faptul că un cărturar cu prestigiul lui Dionisie Ecclesiarhul a cunoscut persecuția lui Nectarie, în timpul căruia a plecat de la Episcopia Rîmnicului și apoi de la Mitropolia din București<sup>75</sup>, pare a se lămuri și prin prisma mărturiei de mai sus. Dispunem apoi de însemnările puțin măgulitoare ale acelor care au pătruns în arhivele și bibliotecile de seamă, constatînd dezordinea în care zăceau<sup>76</sup>.

În ciuda acestei realități, nu se poate ignora faptul că truditorii cei mai merituosi pentru buna păstrare a documentelor istorice au provenit din

rîndul clerului. Cîțiva au lăsat colecții remarcabile (Vartolomeu Măzăreanu, Naum Rîmniceanu, Dionisie Eclesiarhul ș.a.), depunînd mărturia unei rîvne impresionante pentru salvarea, prin copiere în condici, a vechilor documente. Numai Dionisie a scris circa treizeci de condici de documente (cîte se cunosc) cu prețul sacrificiului suprem, ajungînd să noteze în 1796 că „fireasca slăbiciune din multa scriere într-acești 17 ani, de la ochi au scăzut vederea, de la mîini s-au împuținat vîrtutea, pieptul s-au răcit înăuntru, în picioare au intrat răceala“, ceea ce nu l-a determinat să-și abandoneze munca pînă în ultima clipă a vieții (1820) <sup>77</sup>. Un exemplu remarcabil de strădanie îl oferă și logofătul Grigoraș, om pasionat de istorie, bun cunoscător al fondurilor Mitropoliei din Iași, care a copiat documente și alte însemnări de preț despre trecutul țării (între altele despre Alexandru cel Bun și începuturile Mitropoliei sau despre ocupația rusească din 1769—1774), lăsînd o impresie deosebită medicului sas Andreas Wolff care s-a folosit de serviciile sale <sup>78</sup>. Alături de asemenea cărturari, există marele contingent al truditorilor de rînd, rămași în anonimatul colectiv, precum acel popa Dimitrie, „pisarul Sf. Mitropolii“ a Moldovei, care a tălmăcit urice „pe moldovenie“ și a scris condici pe la 1734 <sup>79</sup>.

Apelul la tradiție și documente a căpătat mai multă însemnătate în slujirea marilor interese ale bisericii, cum s-a întîmplat în 1815, cînd clerul catolic din Moldova depunea eforturi pentru a impune un episcop stabil. Convocat să se pronunțe în această materie, Divanul țării își elaborase răspunsul numai după ce a cercetat „toate cele mai vechi letopisețe“, ajungînd la concluzia că „în letopisețele ce se află aicea, arătătoare de întîmplările acestui pămînt, cum și în cele mai vechi hrisoave“, nu existau antecedente pentru o atare pretenție <sup>80</sup>. Anaforaua clerului și a boierimii făcea o scurtă istorie a raporturilor cu biserica romano-catolică, întemeiată pe „chronograful țarei“, ajungînd la concluzia „că nici o încredințare, alta, nici dintr-o istorie nu avem, că

au fost vreo odinioară cu statornicie în pământul nostru episcop catolicesc“<sup>81</sup>.

Existau, astfel, destule împrejurări ale vieții zilnice în măsură să îndrume atenția spre trecut la acest nivel. Traiul în lăcașurile în care umbrele trecutului erau puternice, pomenirea străbunilor și efortul migălos de copiere a vechilor documente au întreținut, deopotrivă, o ambianță mai receptivă la istorie.

Instrucția sistematică și-a pus mai puțin pecetea în acest sens. Doar lecturile ocazionale au putut să îmbogățească zestrea afectivă a acestor oameni, oferindu-le minimul necesar de cunoștințe. Urmele unor biblioteci mănăstirești îngăduie să se întrevadă și prezența cărților de istorie, alături de cele de cult și de teologie, dominante; este cazul istoricilor antici (Flavius, Titus Livius), al cronografilor și istoricilor bizantini (Cigala, Manasses, Nectaris, Zonaras, Chinnamos, Procopiu din Cezareea) din a căror operă unele exemplare au ajuns în bibliotecile de la Hurezu sau de la Mitropolia Țării Românești, mai bine cunoscute sub raportul alcătuirii în veacul XVIII<sup>82</sup>. Cartea de istorie nu lipsea nici din biblioteci personale mai modeste, așa cum era biblioteca logofătului Grigoraș în care se aflau „tomurile lui Rollin și a Vizantidei“<sup>83</sup>. Dar, la nivel general, lectura scrierilor istorice a fost mai mult întimplătoare, fapt explicabil dacă ținem seama de starea culturală a vremii. Să nu uităm apoi că marea carte de istorie a lumii la care ne referim continua să fie Biblia, capabilă să instileze în conștiințe și în această epocă propria reprezentare a trecutului.

La nivel colectiv, conștiința istorică s-a aflat, în consecință, în ceața percepției transfigurate, prin revelație, a trecutului.

Cu origini mai vechi de secolul XVIII „vedeniile“ exprimau cel mai bine acest fel de reprezentare. O asemenea „vedenie“, transmisă pe calea tradiției monahale, aducea în atenție visul lui Alexandru Lăpușneanu, în legătură cu împre-

jurările ce au dus la zidirea mănăstirii Pîngărați, cu o remarcabilă surprindere a pragului dintre vis și realitate: „Aievea sau în vis i-au fost vedenia aceasta, nici singur nu știi“, precizîndu-se apoi că domnul „n-a dat crezămînt îndetă visului, fiindcă Sfînta Scriptură și părinții noștri cei duhovnicești ne învață pre noi să nu credem visurile“, dar „credincioșii boieri“ și „filosofii“ au opinat „că de la Dumnezeu iaste vedenia“<sup>84</sup>. O altă „vedenie“, interesantă pentru prospectarea transfigurată a trecutului, a fost descrisă la 3 decembrie 1768 de un diac ardelean care venise pentru hirotonisire în Țara Românească. Printr-o fantastică comutare a trecutului în prezent, el a visat că i s-a așezat pe cap coroana lui Mihai Apafi, la care a replicat „că n-a fost crai aici în Țara Românească, ce au fost la noi în Bălgrad. Iară ei ziseră: «Aicea a fost întăi»“<sup>85</sup>.

În vedenia altui călugăr de la 1797, apăreau, în același joc confuz de planuri istorice, Darius și Alexandru Macedon, ceea ce dovedește impresia puternică în subconștient lăsată de lectura *Alexandriei*, dar și psihoza colectivă a războiului într-o zonă marcată puternic, îndeosebi în a doua jumătate a veacului, de lupte și ocupații străine<sup>86</sup>. În altă vedenie „ce au văzut un schimnic Varlaam“, strămoșii veneau să-i judece pe urmași prin aceeași fantastică interpolare a trecutului în prezent: „Și iată că se făcură o mulțime de bărbați / Tot cu coifuri de aramă și în platoși îmbrăcați“<sup>87</sup>.

Citite probabil în trapeză, unde obștea monahală se întilnea pentru masă, asemenea texte imortalizau episoade cu semnificații deosebite în trăirea amintirilor istorice și participau implicit la definirea sensibilității.<sup>88</sup>

Fapt semnificativ, apelul la istorie s-a dovedit necesar chiar în lucrările cu caracter strict religios, ca în scrierea *Despre lemnul sf. cruci* (1759), în care mitropolitul Iacob Putneanul a intercalat două documente, unul de la împăratul bizantin Romano, celălalt de la sultanul Selim<sup>89</sup>. *Psaltirea* de la Iași (1794) cuprindea și ea o *Însemnare de*

domnii Moldoveni, de fapt o cronologie de la Dragoș Vodă pînă la Mihai Constantin Suțu (1793)<sup>90</sup>, plasată în continuarea psalmilor și a unor scurte învățături creștinești. Interesul pentru istorie îl arăta și un simplu preot din părțile Macaului care a lăsat în manuscris cîteva notițe istorice la sfîrșitul unei cărți bisericești<sup>91</sup>. Dar exemplul cel mai elocvent l-au oferit prefetele la *Mincele* rimnicene, socotite adevărate „prefigurări ale eseului modern“, prin numeroasele referiri la trecutul neamului. Ideile înscrise aici s-au desprins tot mai mult de conținutul cărților de ritual, „ducînd mai departe — cum a apreciat Al. Duțu — acel proces de diversificare a preocupărilor, întîlnite în timpul afirmării umanismului românesc“<sup>92</sup>. După aceeași pildă, Grigore Rimniceanu evocase și el cîteva nume din trecutul cultural al românilor în prefața *Antologhionului* din 1786<sup>93</sup>.

Receptivitatea la pildele trecutului în mediile bisericești s-a văzut și mai bine la sfîrșitul epocii fanariote, în cel dintîi „program de cîrmuire“ pe care un înalt prelat îl recomanda domnului pămîntean Grigore Ghica, la 7 septembrie 1822: „Nu este atît de mare lucru [...] a ocîrmui un norod, cît este a te face părintele norodului. Nu e de mirare a domni peste multe mii de oameni, ci este de mirare a-i mîntui pe ei. Nu e de laudă a domni peste averile supușilor, ci e de laudă a domni în inimile lor; iar această știință a cîștigării de inimă, avînd-o de moștenire Înălțimei Tale atît de la fericirii domni, strămoși Înălțimii Tale, cît și de la repeusatul întru fericire părintele Mării Tale; caută în icoanele a acelor Eroii ai Valachiei și ei te vor pune pe calea cea dreaptă și te vor mina la sălașul slavei și al nemuririi“<sup>94</sup>.

Din exemplele amintite, se înțelege contribuția ce a revenit slujitorilor din amvon la geneza istorismului în societatea modernă românească. Oricît de modeste s-au dovedit cunoștințele lor în domeniu, ei au știut să cultive grija pentru istorie, participînd într-un fel la „sacralizarea“

trecutului, una din însușirile ulterioare ale istorismului românesc.

Dacă orizontul confesional al veacului a favorizat interesul pentru trecut, cerințele vieții politice și inițiativele etatiste l-au impus cu și mai multă acuitate. Îmbolduri însemnate au venit din partea unor domnitori, chiar dacă apelul la trecut ascundea adesea în gândul lor nevoia de legitimare la tronul țărilor române. Spre deosebire de domnii din veacurile precedente, aleși în-deosebi în virtutea principiului de succesiune dinastică, principii fanarioți erau numiți direct de către Poartă, fapt de natură să întrețină „complexul legitimității“, provocând în consecință strădania lor de a se integra în tradițiile politice și în viața societății românești. Apelul la istorie a devenit cu atât mai necesar în slujirea unui asemenea țel, fiind sesizabil în preocupările primilor domni fanarioți. Bine instruiți, iubitori de cultură, rafinați, ei au știut să îmbine gustul pentru acest domeniu cu interesele politice, pentru a se pune în legătură, fie și fictiv, cu tradițiile dinastice și amintirile istorice din Principate. De aceea, fără a se îndeletnici anume cu istoria, unii dintre domni au citit-o cu pasiune sau i-au încurajat dezvoltarea.

Cazul lui Nicolae Mavrocordat este cel mai elocvent. Crescut într-un mediu de aleasă cultură, în compania cărților și a dascălilor de prestigiu, el a dovedit și o sensibilitate aparte față de trecut. *Cronica Ghiculeștilor* preciza că domnul „avea multe cunoștințe și în istorie“ și vorbea chiar de contribuțiile sale în domeniu prin cărțile scrise de el<sup>95</sup>. Nu întâmplător, domnul recomandase, în *Sfaturile* către fiul său Constantin, drept normă de conduită pentru un cîrmuitor a „nu înceta să cercetezi, să afli și să cunoști lucruri, oameni“, dar și „istoriile“<sup>96</sup>. În *Manualul* [...] *cu privire la morală și comportări*, același domn scria că „amintirea trecutului și grija de cele viitoare sunt înnăscute numai omului“<sup>97</sup>, atrăgînd din nou atenția asupra nevoii de rapor-

care a inițiativelor prezente la exemplele trecutului. Atari înclinații explică și inițiativele pe tereni istoriografici, ce și-au aflat răspunsul și în cele trei redacții de cronici oficiale din vremea sa<sup>98</sup>. Tot el a dispus cercetarea genealogiei familiei sale, menită să arate înrudirea cu domnii români și cu alte familii domnitoare. Marele logofăt Nicolae Roset și vistierul Constantin Văcărescu au întocmit câte o asemenea genealogie (1726—1727), urmărind originile neamului până în vremea lui Alexandru cel Bun. În fine, domnul a vegheat și la întocmirea unui corp de cronici oficiale în care Mavrocordații erau integrați în istoria Țării Românești, începînd de la 1629, de cînd ei s-au înrudit cu domnii pămînteni<sup>99</sup>. Din genealogia introdusă în cronica oficială se vedea că Sultana, mama lui Nicolae Mavrocordat, era fata Casandrei, fiica lui Alexandru Iliăș. Dar cum Alexandru Iliăș nu a fost o figură prea reprezentativă a trecutului, invocarea lui nu oferea o soluție legitimativă prea trainică. Nicolae Mavrocordat s-a folosit în consecință de înrudirea cu familia Cantacuzinilor, prin care se lega de tradițiile dinastice bizantine și ale Țării Românești, fapt ce l-a determinat pe domnitor să dispună o nouă redactare a cronicii oficiale, atentă la astfel de obîrșii<sup>100</sup>. Rîvna de a proiecta lumina ce-i convenea asupra propriilor fapte l-a făcut să ia el însuși condeiul în mînă, descriînd unele episoade ale domniei sale în epistolele către cunoscuți, dar și în cele destinate, sub formă de serieri literare, unor corespondenți fictivi<sup>101</sup>.

Constantin Mavrocordat a moștenit interesul părintelui său pentru cărți și lectură, inclusiv pentru istorie. Apreciîndu-i cunoașterea limbilor străine și cultura, *Cronica Ghiculeștilor* preciza despre el că „învăța mereu ca să nu piară faima tatălui său, ci, dimpotrivă, să crească prin el, într-o fericire și pomenire veșnică”<sup>102</sup>. Geograful Marcos A. Katsaitis îl găsea la 13 octombrie 1742 „într-o cameră prevăzută toată cu cărți, unde obișnuia să stea ziua întreagă și parte din noapte spre a studia [...], punînd să i se citească timp de

șase și opt ore continuu<sup>103</sup>. Între aceste cărți, multe erau de istorie, cum se poate deduce din alcătuirea impresionantei sale biblioteci<sup>104</sup>. Apelul la trecut îi îngăduia să cunoască mai bine societatea pe care o cîrmuia, ținînd seama de tradițiile ei interne. Cu acest gînd, îi cerea Constantin Mavrocordat lui Ion Neculce lămuriri despre acele „obiceiuri ce au fost la domnii trecuți, și care au adaos dăjdile și cari le-au scăzut și ce boieri au fost îndemnători, ori la adaos, ori la scădere, ori la vreo dajde ce s-au adaos”<sup>105</sup>. Cronicarul i-a oferit explicațiile, bazîndu-se pe propria memorie și pe amintirile celor bătrîni: „Și după porunca domniei tale, ca să fac trîtaz de cît oi ținea minte că s-au făcut în țara și obiceiurile și bune și proaste, la ce domnii ar fi ieșit iată că Ț-am scris cît am ținut minte și le știu că sînt adevărate. Așijdere și cite am audzit den oameni bătrîni, iarăși le-am scris; ce de acei ce-am audzit, chizeș nu sînt”<sup>106</sup>. Cunoșcător al tradițiilor țării, domnul a putut să guverneze, potrivit lor, asigurînd continuitatea vechilor instituții și funcționarea acestora în condițiile agravării dominației otomane.

El s-a gîndit și la elaborarea unei istorii a românilor. În vremea celei de a doua domnii în Moldova, a cerut în acest scop concursul cărturarilor iezuiți, fiindu-i recomandat Carol Péterffy din Bratislava. Proiectul a eșuat. A rămas în schimb schița și începutul său, pe care N. Iorga le identifica în manuscrisul *Prodromus historiae principatus Valachiae et Moldaviae*<sup>107</sup>. În același timp (1742—1743), principele s-a adresat și istoricului brașovean Johann Filstich cu 14 întrebări privind probleme de istorie a românilor din timpurile vechi pînă în secolul XIV. Așa au apărut răspunsurile pline de interes în sprijinul unității și continuității poporului român, o bogată bibliografie și un important corpus de excerpte din autorii mai însemnați (la care a mai colaborat Th. Tartler)<sup>108</sup>. În fine, el a pus pe secretarul său, Constantin Daponte, să redacteze *Efemeridele dacice* și i-a poruncit lui Lazăr Scriba să traducă



limba greacă *Istoria paralelă* a Țării Românești din Moldova și din Moldova, pe care o alcătuiuse, tot la porunca Vasile Cămărașu. Se pare că, după același an, medicul Depasta a scris și el o evocare a domniei lui Constantin Mavrocordat în Moldova fără Românească<sup>109</sup>.

Grigore Ghica, contemporanul Mavrocordatului, și-a arătat deopotrivă interesul pentru treburile țării. Orfan de mic, el a fost crescut de bunicul și de mamă, vestitul Alexandru Mavrocordat și de sora sa, Ecaterina. Într-o deosebită ambianță culturală, Grigore Ghica a avut parte de douăzeci de ani de domnie, timp în care a fost guvernator, sfârșindu-și viața pe tron, ceea ce s-a întâmplat arareori în frământatul veac fanariot. În acest context, a putut susține cu mai mult succes programul său reformativ, în cuprinsul căruia cultura și învățământul au avut un rol de seamă, fiindcă, scria el, „din câte lucruri împodobese pe un domn într-această viață, învățătura iaste mai prețioasă și mai înaltă“<sup>110</sup>. *Cronica Ghiculeștilor* a fost o ipostază de pasionat al lecturii, în special în vremea surghiunului său de la Teneos, când domnul „se mulțumea să-și petreacă timpul în cea mai mare parte cu cetirea unor cărți științifice și cu plimbări pe malul mării sau în grădinile și viile insulei“<sup>111</sup>.

Crescut în mediul constantinopolitan, domnul nu știa limba țării. După înscăunare, a depus eforturi remarcabile pentru însușirea ei și pentru a se integra în societatea peste care trebuia să cîrmuiască. Rîvna sa nu a scăpat atenției aceleia care redactase *Cronica Ghiculeștilor*: „La începutul domniei sale, nu cunoștea limba moldovenească, lucru cel mai greu pentru un domn să nu cunoască limba țării în care domnește. Dar lucru și mai minunat este că în șase luni a învățat limba moldovenească și o vorbea ea și ceilalți“. Merită reținută și explicația pe care o aducea cronicarul: „Deoarece cunoștea limba latină și italiană, a învățat repede moldovenește, dar mai mult l-a ajutat mintea sa“. Faptul a consternat pe mulți.

„Se mirau deci și boierii -- preciza și cronicarul — cum a putut să învețe așa de repede limba și obiceiurile și pravilele țării și felul judecată și cum se ostenea mult, cercetînd însuși scrisorile și jalbele oamenilor“<sup>112</sup>. Istoricul a avut un rol important în susținerea eforturilor de integrare în tradițiile românești. Interesul lui Grigore Ghica pentru domeniu s-a văzut cu ocazia călătoriei sale din septembrie 1732, la mănăstirile cetățile din Moldova, pentru a cunoaște vestigiile trecutului. Era, cum a spus N. Iorga, „cea dintîi vizită“ la monumente istorice a unui domnitor<sup>113</sup>, vizită a cărei importanță a reținut atenția contemporanilor. Episodul nu trecea neobservat de Ion Neculce, care consemna că Grigore Ghica „într-o săptămînă au îmblat de-au vădzut toate mănăstirile și locurile [...], că să știe cum să ține“<sup>114</sup>. Și autorul *Cronicii Ghiculeștilor* a reținut călătoria domnului „să viziteze și să admire și celelalte mănăstiri, zidite în munți în vechime de ceilalți domni“<sup>115</sup>, dovedind interesul pentru mărturiile trecutului pe care el vroia să-l cunoască mai bine. Sugestivă era și intenția sa de a-l trimite pe postelnicul Alexandru Duca în Polonia, pentru a trata recuperarea bunurilor luate în timpul campaniei lui Ioan Sobiețki din 1673<sup>116</sup>.

Grija de a cîrmui respectînd tradițiile țării s-a văzut și în timpul primei domnii în Moldova a lui Grigore Callimachi (1761—1764). Din porunca lui, Gheorgachi, al doilea logofăt, a întocmit *Condica ce are întru sine obiceiurile vechi și nouă*, „un fel de tratat oficial“ cu informații despre încoronarea domnilor, „rînduiala“ boierilor și a Divanului, ceremoniile de la Curte, tratat întocmit pe baza tradiției interne și a modelelor bizantine<sup>117</sup>. Destinată uzului protocolar, scrierea era, de fapt, și o tentativă de conservare a vechilor obiceiuri, o codificare a tradiției, pentru a o salva de la pierdere în timp. După același exemplu, Alexandru Ipsilanti a preconizat în Muntenia „logofeția de obiceiuri“, prima instituție preocupată de adunarea sistematică a vechilor obiceiuri. Ea era și un fel de instituție

arhivalică, menită să recupereze izvoarele și letopisețele țării, pentru a se scrie pe baza lor „istoria, rânduiala politică și dregătoriile“ sau „pentru oblăduirea țării cu schimbările și prefacerile ei“<sup>118</sup>.

Chiar domniile foarte scurte ofereau exemple sugestive ale locului pe care istoria îl dobîndea în gîndirea și inițiativele cîrmuitorilor fanarioți. Secretarul lui Nicolae Mavrogheni afirma limpede că una din principalele „slăbiciuni“ ale domnului era dorința sa de a figura în istorie. „Adesea, faptele sale n-aveau alt scop decît de a le ști așezate în analele timpului“<sup>119</sup>. Thomas Hope vorbea chiar de intenția lui Mavrogheni de a scrie el însuși — poate după pilda lui Dimitrie Cantemir — o istorie a timpului său, pentru a-și înscris numele, după propria dorință, în amintirea posterității. N-a avut vreme să-și ducă planul la îndeplinire; în schimb, s-a gîndit să invite la Curte un istoric francez care să-i eternizeze faptele<sup>120</sup>.

Asemenea inițiative, aflate sub incidența interesului pentru istorie, s-au întîlnit și cu preocupările boierinii în sensul menținerii instituțiilor și a vechilor rînduiri. Domnii n-au ignorat serviciile clasei boierești, din care și-au recrutat adesea colaboratorii, îndeosebi în strădania lor de a cunoaște și de a păstra tradițiile interne.

Recursul la argumentele istoriei a devenit și mai necesar în cazul litigiilor ce afectau hotarele și interesele țării, exceptînd situațiile în care hotărîrile s-au decis arbitrar de către Poartă. Asemenea neînțelegeri au existat adesea între domnii Moldovei și raiaua Hotinului. În timpul celei de a treia domnii a lui Mihai Racoviță (1715—1726), „zaim-agalele și erbapitimarlii au scornit că hotarul Hotinului nu este cel vechi și adevărat“, provocînd o încălcare de teritoriu, pînă cînd, după un an de intervenții la Poartă și mari cheltuieli de bani, domnul a restabilit vechile hotare<sup>121</sup>. Altădată, un pașă aflat la Hotin a îndreptat un arz către Poartă, cerînd dreptul ca locuitorii cetății și ai împrejurimilor

să poată ara și semăna în Moldova, ceea ce constituia o încălcare nepermisă a teritoriului. Cum între argumentele invocate se arăta că „din timpuri vechi a fost obiceiul” respectiv, Poarta a cerut celor în cauză „să cerceteze bine dacă a fost un asemenea obicei vechi”<sup>122</sup>. *Cronica Ghiculeștilor* surprinde și deznodământul: „Deci, adunându-se la Curtea domnească, de față cu domnul, capugi-bașa, trimișii pașei și toți boierii pământeni care se aflau acolo au discutat mult și s-au ciorovăit, fără însă ca cei de la Hotin să poată dovedi că ceea ce cereau a fost un obicei din timpurile vechi”<sup>123</sup>.

Tot în timpul domniei lui Mihai Racoviță, a mai avut loc un incident în măsură să pună în alertă conștiințele, dar și cunoștințele istorice ale marii boierimi. Este vorba de încălcarea samavolnică de către tătarii nogai a ținutului „celor două ceasuri” și judecarea pricinii respective de către cadiul Hotinului și cîțiva boieri pământeni (Constantin Conachi spătarul, Donici vornicul, Constantin Ioan, vel postelnic ș.a.). Propriile interese, împletite cu acelea ale țării, i-au făcut pe boieri de „au umblat și au scris întregul hotar al Moldovei, care începe de la șanțul lui Traian, împăratul romanilor, și merge pînă la Nistru, precum se vede. Și mulți turci bătrîni au mărturisit că locul luat de tătari cu viclesug este al Moldovei”<sup>124</sup>. La fel s-au judecat neînțelegerile între Mitropolia Proilavului (a Brăilei) și Mitropolia Moldovei asupra ținutului Hotin, boierii pământeni, mitropolitul și episcopii arătînd domnului Constantin Racoviță „că acel ținut era din vechime unit cu episcopia de Rădăuți, adică cu Moldova”<sup>125</sup>. Nu știm exact ce argumente istorice au fost invocate în asemenea litigii și cît de convingător a fost apelul la ele, comparativ cu celelalte mijloace ce au influențat deciziile. Cert este faptul că spiritele luminate ale vremii și-au dat seama de importanța argumentului istoric, depunînd eforturi pentru a-i conferi credibilitate.

Și mai elocvent este apelul la „dreptul istoric” în memoriile politice revendicative. Teoria

„închinării“ de bună voie a țărilor române în schimbul protecției pe care Poarta se obliga să le-o asigure apăruse în cronici încă de la sfârșitul veacului XVII, pentru ca în veacul XVIII ea să cunoască o treptată politizare. În această formă o întâlnim în 1737 în cererile boierilor munteni către conducerea militară austriacă, cînd se admitea că Principatele „au fost fără îndoială cele mai fericite din cîte au fost supuse stăpînirii Casei otomane, pentru că sîntem singurele cărora li s-a acordat de la început și li s-a menținut privilegiul de a fi cîrmuite de principii din neamul nostru“<sup>126</sup>. După 1750, asemenea idei de natură strict istorică au căpătat o coloratură politică foarte pronunțată, îndeosebi sub forma a ceea ce s-a numit „teoria capitulațiilor“<sup>127</sup>, elaborată în condițiile intensificării luptei politice a românilor pentru recunoașterea autonomiei în ajunul Congresului de la Focșani (1772) și a păcii de la Kuciuk-Kainargi (1774). Dreptul istoric reprezenta aici elementul de rezistență în fundamentarea dreptului politic, făcînd să fie vehiculate pe această cale cîteva date esențiale din trecutul românilor, îndeosebi acelea despre natura relațiilor cu Imperiul otoman. Așa a apărut, pe temeiurile practicii istorice seculare și al scrierilor lui D. Cantemir, lucrare intitulată *Din izvoarele răpăusatului Nicolai Costin* (cunoscută apoi în istoriografie sub numele de *Capitulațiile Moldovei cu Poarta Otomană*), în scopul de a susține cererile politice ale boierimii. Atribuirea paternității lui Nicolae Costin era — după cum s-a stabilit — de domeniul fanteziei, iar documentele inserate pe parcursul ei au fost reconstituite *ad-hoc* de autorul (sau autorii) necunoscut, fără a contrazice realitatea istorică și pentru a sluji o cauză nobilă și dreaptă<sup>128</sup>. Aceeași demonstrație istorică apărea, prin contribuția lui Mihai Cantacuzino, în memoriile muntene cu o finalitate politică identică: aceea de a se modifica statutul internațional al Principatelor în virtutea drepturilor străvechi încălcate abuziv de către Poartă<sup>129</sup>. Pledoaria istorică inserată în actele politice și-a găsit de altfel locul

și în cuprinsul *Istoriei Țării Românești* a lui Mihai Cantacuzino (tipărită mai târziu de frații Tunusli, la Viena,) arătând strînsa relație între istorie și politică în gîndirea românească din epoca Luminilor<sup>130</sup>.

Interesele de moment, conjugate cu fantezia s-au dovedit adesea în detrimentul cunoașterii obiective a trecutului. Dar dincolo de consistența și puterea lor de convingere, argumentele istorice își croiau loc ascendent în memoriile politice și, prin intermediul acestora din urmă, în documentele diplomației europene fiind vehiculate pînă târziu în veacul XIX în sprijinul cauzei românești<sup>131</sup>.

Într-o atare situație, demonstrația istorică și apelul la trecut au constituit elemente ale discursului politic, reflectînd și o stare de conștiință mai generală, îndeosebi în rîndul boierimii de la finele veacului XVIII și în primele decenii ale secolului următor<sup>132</sup>. Faptul s-a văzut mai limpede în momentele de maximă tensiune din istoria românilor, ca în revoluția de la 1821, cînd autorii unui alt memoriu readuceau în atenție pilda istoriei: „Cel ce va ceti istoriia, văzînd cele după vremi întimplate la împărăția lor, negreșit că se va cutremura”, prilej de a se rememora pe scurt trecutul „patriei noastre Valachia”<sup>133</sup>.

În tumultul evenimentelor, afirmarea argumentului istoric în serieri politice și revendicative a căpătat o difuziune socială mai largă. *Obșteasca tînguirc*, scrisă probabil în octombrie 1821, scotea în evidență tocmai lecția trecutului: cu siguranță că demonstrarea „cum că Țara Românească pururea au înotat în neînconținute nevoi ne adeverează însăși istoria ei”<sup>134</sup>.

Programul regenerării politice s-a întîlnit și cu acela al regenerării morale, întemeiate, deopotrivă, pe exemplul trecutului. *Voroava asupra țării Moldovei* de Vasile Murguleț dezvolta incursiunea în trecut, pentru a dovedi că „pămîntul acesta din vechi au avut o întindere în destul de mari, precum să văd însămnati hotarăle lui în istorii, încă atuncea, cînd purta numile cel

cinstit di Dachia, fiind lăcuit de un norod vrednic, carile, de multe ori, s-au arătat biruitori în războaiele cele adesea ce au avut cu alți neamuri<sup>135</sup>. Erau amintite „discălicarea lui Dragoș voievod“, „domnia viteazului Ștefan voievod“ și alte împrejurările dramatice din trecut, pentru ca ele să lumineze cunoașterea de sine, „descoperirea haractirului nostru“<sup>136</sup>.

Din deceniul al treilea al veacului XIX, istoria avea să capete o pondere tot mai însemnată în elaborarea idealului politic alături de care a evoluat apoi în strînsă legătură de-a lungul epocii moderne. Relația cu politicul devenea astfel o altă însușire a istorismului românesc, ale cărei origini pot fi urmărite și în secolul XVIII.

Alături de inițiativele ce decurgeau din interese etatiste sau din preocupări eclesiastice, atenția pentru trecut a fost solicitată adesea și de unele realități ale vieții de zi cu zi. Faptul s-a văzut în atitudinea față de actele de proprietate, piese de rezistență în judecarea unor moșii. Expresia „ai carte, ai parte“ a perpetuat tocmai în acest sens accepțiunea „cărții“ în mentalitatea țărănimii, înțelegîndu-se prin „carte“, documentul ce înscrisa drepturile asupra pămîntului.

Vicisitudinile istorice au făcut să crească și grija față de asemenea acte, generată de teama pierderii lor. În atari condiții, mulți au depus spre păstrare copii ale documentelor pe care le posedau în locurile mai sigure, cum era „arhiva generală“ de la mitropolie. „Dar, pentru ca nu cumva pe vremi să se întîmple a se răpune din scrisori — depunea mărturie un document din epocă —, ori din periciunea acestor oameni, sau ei singuri cu vicleșug să ascunză și vor zice că s-au răpus vreo scrisoare, noi cu toții am scos după ocolnice cea pecetluită care s-au dat pentru păstrare la mina lui Gheorghe Ceauș, această copie din cuvînt în cuvînt, adevărită cu iscălitura dumnealui vel logofăt, pe care, iată, o lășăm la Sfînta Mitropolie ca să stea și să o afle acolo pururea în bună păstrare, pentru ca oricînd

va fi vreo întimplare, precum seriem mai sus, cu aceasta să se poată descoperi adevărul<sup>137</sup>.

Manifestată și la nivelul țărânimii, grija față de document a fost cu atât mai firească în rîndul boierilor. Merită amintit interesul hatmanului Constantin Palade, în 1819, față de știrea privind existența în Transilvania a unei lăzi plină „cu ispisoaci, scrisă cu slovi di aur și peceti și iscălituri domnești pe hîrtii de pergament”<sup>138</sup>. Interesul său nu avea, desigur, o motivație sentimentală în pasiunea pentru trecut, ci una practică: speranța de a aduna noi dovezi în sprijinul drepturilor sale de proprietate. Cazul în care Scarlat Al. Callimachi a fost silit să anuleze hrisoavele de danie în ținutul Vrancei, emise de predecesorii săi era foarte proaspăt în memoria boierilor și el avea să determine grija pentru recuperarea documentelor.

Fie pentru apărarea vechilor proprietăți, fie din alte interese, stringerea documentelor devenea o preocupare ce-și făcea resimțită prezența în viața spirituală a veacului. Faptul i-a preocupat cu atât mai mult pe aceia care lucrau în arhivele vremii ca dieci sau logofeți, conștienți de interesul aparte al acestor documente, dar și pe boierii patrioți, angajați în lupta politică pentru recunoașterea autonomiei Principatelor. Vechile tratate ofereau argumentele de care aveau nevoie, justificînd rîvna depusă de unii pentru a le descoperi și păstra. Memoriul din 10/21 decembrie 1769 înaintat de cler și boierii moldoveni Ecaterinei a II-a cerea, de aceea, restituirea obiectelor de preț și a relicvelor Mitropoliei, dar și a documentelor care se aflau în Rusia<sup>139</sup>, substituite în timpul campaniei lui Ioan Sobietki.

O dată cu îndreptarea atenției spre documente și alte mărturii ale trecutului au apărut și noile generații de logofeți, condicari și logofeței, cunoscători ai slovelor vechi, „oameni cu condei bun — cum cerea o poruncă a lui Mihai Suțu (15 ianuarie 1784) — din boiernașii județului”<sup>140</sup>. De aceea, s-a putut afirma că societatea din secolul XVIII a creat tradiția istorică prin intermediul



gramaticilor, de unde a pornit respectul pentru documente și izvoare<sup>141</sup>. Respectul și, în consecință, cunoașterea lor au făcut posibilă depistarea falsurilor<sup>142</sup> și un control mai exigent al surselor de arhivă! Din rîndul acestor logofeți și gramatici pasionați de trecut, cîțiva s-au remarcat apoi ca zeloși compilatori ai vechilor izvoare.

De reținut este și faptul că dreptul istoric a fost adesea invocat în diverse hrisoave, acte judecătorești, hotărnicii, ca suport al deciziilor luate. Ele rememorau acte provenind de la domnitorii din secolele trecute sau consemnau tradiția orală, dovedind trăinicia relației între trecut și prezent în viața societății. Manualul juridic al lui Andronache Donici dădea expresie unei vechi practici cînd arăta că „obiceiul vechi și aprobat are putere de pravilă și de-a pururea să păzește“<sup>143</sup>.

Apelul la argumente istorice lua uneori o extensie deosebită, ca în anaforaua din noiembrie 1816 care schița împrejurările „începerii pravililor și obiceiurilor noastre“, după „povățuirea istoriei pămîntești“, în care erau amintiți mai ales Alexandru „ce au cîștigat numirea de Bun“ și „fericitul întru pomenire Vasile Voievod ce s-au numit Albanezu“<sup>144</sup>. Interesantă este și anaforaua din același an despre natura proprietății în vechime, act în strînsă legătură cu procesul țăranilor vrînceni, unul dintre cele mai lungi și obositoare procese de proprietate dintre săteni și boieri, încheiat în favoarea celor dintîi. Chestionată în această problemă de domnul Scarlat Callimachi, Obșteasca Adunare a ticluit o întrea-gă documentație istorică, începînd cu „istoriile vechi“ din zilele „împăraților Domițian și Traian“ și întemeiate pe autoritatea scrierilor istorice ale lui Dimitrie Cantemir și Dimitrie Philippide“<sup>145</sup>. Ideea, subliniată stăruitor de Obșteasca Adunare era că „pămîntul acesta a fost pururea lăcuit“, inclusiv „mai înainte de descălicarea lui Dragoș“<sup>146</sup>.

Interesul manifestat față de trecut în viața societății este vizibil și din îndreptarea preferinței spre cartea de istorie. Îndemnul pentru lec-

tura scrierilor istorice îl întâlnim în opera parenetică a lui Vasilie, *Cuvinte de învățătură fiului său Leon*, tipărită în grecește de Antim Ivireanul, București, 1691, tradusă și în română și răspîndită ca manual în școlile românești și grecești. Ea aducea un elogiu învățaturii și hărniciei, adresînd, între altele, îndemnul: „Nu te lenevi a ceti vechi istorii“, care arată „bunele fapte ale oamenilor celor buni și răutățile celor răi“<sup>147</sup>. Un asemenea cititor al cărții de istorie era și Tudor Vladimirescu, care, aflat în toamna anului 1816 la Mehadia, i-a cerut lui Nicolae Stoica de Hațeg „Istoria românească, calendare, c-o să șadă la băi, să citească, să-și petreacă“<sup>148</sup>.

Faptul că istoria își creaa spre sfîrșitul veacului XVIII și la începutul celui următor un loc însemnat în spiritualitatea românească se înțelege și din alte episoade. Cîteva exemple pitorești le oferă și căutătorii de comori, călăuziți de iluzia îmbogățirii și nu de o curiozitate aparte pentru vestigiile trecutului. Dar aventura lor nu poate fi separată de atracția pe care au exercitat-o anumite informații transmise pe calea tradiției despre vechi tezaure. Spre sfîrșitul veacului, rîvna căutătorilor a fost stimulată și de faptul că Alexandru Ipsilanti a îngăduit locuitorilor „ca oricine ar ști că sînt undeva bani îngropați în pămînt să sape și, găsind cevaș, să arate la domnie și să i se dea și aceuia parte, din care voe s-au pornit lumea de și-au rupt oasele, răsturnînd pămîntul și ziduri vechi, spuneau unii — adăuga Dionisie Enclesiarhul — că s-au găsit și hani pe alocuri“<sup>149</sup>. Fenomenul devenise, probabil, alarmant de vreme ce alt domnitor (Alexandru C. Moruzi) s-a văzut nevoit să interzică acele „cerări deșarte de a săpa pămîntul și a căuta avuții, comori“<sup>150</sup>. Dacă nu ilustrează un interes conștient față de trecut, asemenea căutări arată încă o posibilă „comunicare“ ce s-a stabilit între trecut și prezent la nivelul vieții cotidiene.

Afirmarea progresivă a istoriei ca element al conștiinței culturale se verifică cel mai bine în scrierile din epocă. Au fost deja amintite scrierile

bisericești, strâns legate de spiritualitatea veacului. Alături de ele, au făcut referiri la istorie lucrări din alte sfere de preocupări, fie invocând pilde exemplare, fie rememorând fapte și personalități din trecut. Să amintim *Gramatica* lui Ienache Văcărescu (Rîmnic, 1787) a cărei prefață oferă și o schiță a istoriei vechi. Un alt exemplu interesant îl oferă manuscrisul grecesc *Elemente de știința aritmeticei și geografiei* de Nichifor Teotochi, scriere utilizată în învățămîntul Academiei domnești, manuscris completat cu o cronologie a domnilor Moldovei între anii 1352—1748<sup>151</sup>. Dimitrie, tipograful de la Rîmnic, insera un episod din vremea lui Nero pentru a sugera rostul cărții sale de economie, *Oarecari secreturi ale lucrării pămîntului* (1796). Amfilohie Hotiniul reținea date istorice într-un manual de geografie, iar Andronache Donici își prefața *Manualul juridic* (ediția din 1816) cu referiri critice la „judecătorii cei dintru vechime a rîmlenilor“, descoperind cîteva pilde prețioase în propriul său efort legislator<sup>152</sup>.

Exemplele ar putea continua pentru a da imaginea unei societăți interesată să se raporteze la trecut, să-i asimileze experiența sau să-l cunoască, sub forma unor preocupări ce nu intră, de obicei, în sfera de atenție a istoriografiei. Dar, paralel cu ele, scrisul istoric și-a urmat cursul propriu, constituind o etapă aparte în dezvoltarea istoriografiei în cuprinsul căreia s-au distins cîteva generații de cronicari și istorici, începînd cu pleiada de la cumpăna veacurilor XVII—XVIII (Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino). Autorii scrierilor de istorie au împărtășit concepții felurite, într-o alăturare adesea frapantă, ce îndreptățește opinia potrivit căreia „evoluția istoriografiei nu trebuie gîndită liniar și că așa-zisa contemporaneitate se constituie pe deasupra generațiilor“<sup>153</sup>. Alături de Radu Tempea, Dionisie Eclesiarhul, Vartolomeu Măzăreanu, Ioan Canta, medelnicerul Dumitrache, îi întîlnim pe Ienache Văcărescu, Mihai Cantacuzino, pe unii istorici străini (Depasta, Daponte, Philippide, Fotino) și în special pe istoricii de remarcabilă mo-

dernitate ai Școlii ardelenе (Samuil Micu, Petru Maior, Gheorghe Șincai).:

Operele lor indică preocupări speciale de istorie, aflate la baza dezvoltării domeniului, preocupări ce au însoțit, alimentînd adesea, interesul de ordin mai larg în societate pentru trecut. În consecință, istoria a fost o companie a spiritului în acord cu diversele solicitări la care ea a fost supusă. Croindu-și drum ascendent în peisajul spiritual al veacului, locul ei a fost inevitabil constrîns de precaritățile generale ale culturii și ale instrucției. Abia veacului XIX îi va fi dat să activeze funcția socială a istoriei, îndeosebi în ajunul revoluției de la 1848. Spre recuperarea masivă a istoriei ca dimensiune a societății, secolul XVIII a oferit o nouă deschidere însemnată, deopotrivă de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a istoriografiei și pentru evoluția spiritului colectiv, fie și în accepțiunea sa mai restrînsă.

## GÎNDUL PATRIEI

Născute în plin proces de formare a națiunii române, ideile veacului XVIII au obiectivat și au dat expresie năzuințelor și nevoilor acestei societăți<sup>154</sup>. Constatarea este valabilă și în ceea ce privește ideea de patrie care, ca și alte idei, n-ar putea să fie înțeleasă în afara mișcării ideologice autohtone, o mișcare preponderent politică și militantă. Felul în care ideea a cîștigat teren în conștiința vremii, fixîndu-și treptat înțelesul modern, s-a dovedit simptomatic pentru explicarea interdependențelor atît de puternice care s-au manifestat între gîndire și existență, între nivelul conceptual și evenimentele economice, social-politice și culturale ale societății.

Dramatismul situației politice din zonă în veacul XVIII, rapacitatea dominației otomane și succesivele amputări teritoriale au fost de natură să intensifice acest proces de cultivare a idealului național, a sentimentelor patriotice, a binelui

general. Propășirea societății românești depindea, inevitabil, de realizarea dezideratelor de ordin colectiv, și numai în acest context puteau să fie acoperite și interesele particulare ale diferitelor clase și categorii sociale.

Ideea de patrie, asemenea întregii ideologii a domniilor, a simțit presiunea acestor realități, manifestându-se în raport cu ele. Frapați de contrastul cu restul continentului, unii autori i-au pus sub semnul îndoielii existența. Este cazul lui Salaberry, care constata în 1821 că „numele de patrie nu trezește nici un sentiment” în rindul locuitorilor români <sup>155</sup>. Cărturarul străin nu putea ști că ideea de patrie și-a dovedit prezența în ideologia românească înainte de veacul XVIII <sup>156</sup>. Dar îndeosebi de-a lungul acestui secol ea a dobândit sensuri noi, sugestive pentru evoluția întregii gândiri.

În mod paradoxal, faptul s-a datorat, la un anumit nivel, chiar domnilor fanarioți în care s-a văzut în mod obișnuit detractorii cei mai înverșunați ai ideii, uitându-se că într-o anumită măsură ei s-au identificat cu interesele superioare ale țării. Faptul era la urma urmelor în firea lucrurilor, fiindcă oricât de multe interese de ordin personal au susținut, domnii fanarioți nu puteau să-și îndeplinească „mandatul” încredințat de Poartă, ignorând realitățile interne și conjunctura politică internațională. Atunci când au vrut să conducă exclusiv după bunul lor plac, urmînd modelul cîrmuirii otomane, au întîmpinat puternice adversități și numai politica de „conciiliere” cu elementele autohtone, ca și o subtilă diplomatie, le-au înlesnit opera de guvernare nu lipsită de reforme și realizări notabile. În sfîrșit, trecerea domnilor fanarioți dintr-un principat în altul, înrudirile și asimilarea cu pămîntenii i-au apropiat pe unii dintre aceștia de cunoașterea societății românești, a tradițiilor și aspirațiilor ei.

Recursul la ideea de patrie în actele elaborate din porunca lor răspundea astfel unui deziderat ideologic bine determinat. La acest nivel, patria exprima un model de coeziune, întemeiat pe prin-

cipii noi, de afecțiune, dar și de îndatoriri reciproce între toți membrii societății românești. În această formă, ideea nu era emanația exclusivă a gândirii principilor fanarioți, cum se poate deduce din hrisovul unui domn care i-a precedat, Ștefan Cantacuzino (4 martie 1714), hrisov cu referință la datoria cîrmuitorilor „să păstorească pre lege și pe dreptate și să chivernisească cu folosință de obște pe toți cîți sînt supt stăpînirea și oblastii lor, făcînd și lucrînd toate trebile spre binele și sporul norodului“ <sup>157</sup>.

Pe fondul acestei concepții s-au dezvoltat ulterior ideile etatiste care au stat la baza măsurilor reformatoare și legislative, stimulînd inițiativele domnilor fanarioți prin organizarea administrativă, teritorială, economică, instituțională a Principatelor. În raport cu vederile despre buna organizare a țării, ei au invocat, indiferent de sinceritatea lor, ideea de patrie, sugerînd un angajament mai profund față de societatea pe care o cîrmuiau. Asemenea convingeri, în consens cu spiritul veacului, nutrea Matei Ghica în hrisovul din 23 noiembrie 1754, arătînd că domnii sînt datori „a lua sama ca să afle și să găsească chipuri de laudă și fericire, cu carele să aducă patria lor spre mai bună stare și întemeiere, și pre supușii săi la fericire și odihnă“ <sup>158</sup>. Aceeași concepție era exprimată de Scarlat Ghica, atunci cînd socotea ca „deprindere veche este și foarte lăudabilă, cînd un domnitor însemnat sau din orice stare socială era, ar fi făcut vreun lucru măreț și demn de amintire, fie spre onoarea patriei lui, fie spre binefacerea neamului său“ <sup>159</sup>. Ideea a cîștigat și mai mult teren spre sfîrșitul veacului, devenind aproape un laitmotiv al hrisoavelor lui Alexandru Ipsilanti, în care se amintea datoria domnilor, „ca unii ce sunt ca niște părinți ai patriei, a se sili și a se nevoi, nu numai pentru ceea ce aduc folos la o parte ci mai ales pentru ceea ce s-ar cunoaște că este de folos norodului și de podoabă și fală patriei“ <sup>160</sup>. Exemplele s-ar putea înmulți, sugerînd o atitudine de tip nou pe care domnii fanarioți au afișat-o față de țările pe

care le cărmuiau. Manifestarea ideii de patrie a reflectat și mutațiile de ordin mai general ce au survenit în ierarhia de valori și idealuri ale epocii, fapt cu atât mai interesant cu cât, în general vorbind, domnii fanarioți nu puteau să aibă motive sentimentale pentru un sincer și autentic patriotism.

Legăți mai curînd de spațiul lor de origine și de cultură, atunci cînd nu erau victimele unui patriotism mercantil de tipul celui *ubi bene, ibi patria*, ei aveau conștiința provizoratului ce le marca domnia. În acest fel vedea Salaberry „patriotismul“ fanariotului din Principate care invoca patria, gînduindu-se de fapt la patria grecească, nu la aceea ce îi acordase ospitalitate <sup>161</sup>. Ceea ce nu înseamnă că invocînd patria în actele românești, principii adoptau o noțiune cu o acoperire afectivă pentru alt spațiu. Prezența ei și în alte planuri ale culturii române din secolul XVIII dovedea că ideea avea o audiență internă de care domnii fanarioți au trebuit să țină seama. Ei n-au făcut decît să afirme ideea cu mai multă vigoare, în intenția lor de a se integra — cu inerente limite — în viața culturală autohtonă, raportîndu-se în mod deschis la istoria și destinul societății românești. Expusă la acest nivel, ideea de patrie a dobîndit posibilitatea de a fi mai lesne vehiculată, impunîndu-se aproape „oficial“ în gîndirea epocii.

Regăsim ideea, concomitent, în anaforale, memorii și scrisori boierești care se refereau la „patria comună“ sau la „viața îndurerărilor compatrioți“, limbaj ce arăta o atenție și o sensibilitate nouă față de interesele generale ale țării. În evocarea închinată lui Ioan Cantacuzino, cu al cărui sprijin bănesc a tipărit *Alcătuirea înaurită* (Iași, 1771), traducătorul, Toma logofătul, arăta că acesta „a folosi patria sa cu totul să șilește, cinste, nu miare patriei fîcîbinte o dorește“ <sup>162</sup>, atrăgînd atenția asupra noilor responsabilități și idealuri pe care boierimea dorea să le afirme. Tendința era în legătură nemijlocită cu spiritul vremii ce reflecta o sporită angajare patriotică, spirit de care

boierimea nu s-a dovedit a fi străină. Poziția sa înaintată în procesul transformărilor structurale ale epocii s-a concretizat și în proclamarea atașamentului față de patrie, idee menită să dezvolte solidaritățile din interiorul societății românești, în numele unui ideal mai generos, modern. Cu această intenție, își arătau boierii moldoveni „silița noastră cea către patrie“ în anafora prin care se plîngeau contra acelor „răi“ și „nevăzuți“ patrioți, împinși de „duhul cel tulburătoriu a unor netrebnici“ și de acel „cuget a nesupunerii franțuzești“ (29 martie 1804)<sup>163</sup>. Șerban Grădișteanu mărturisea la 1811, în numele clasei sale, că „vărsare asupra obștii avem, ca unii ce sîntem pămînteni dă un neam și ne doare inima pă unii de alții, măcar de veri ce treaptă va fi“<sup>164</sup>. Un atare sentiment deriva din legături adînci, ilustrate încă în epoca anterioară prin dragostea boierimii pentru „moșie“ și, implicit, pentru țară, prin participarea activă la marile evenimente istorice.

Veacul XVIII a sporit această participare. Îndeosebi nevoia unor boieri de a-și părăsi moșiile, datorită vicisitudinilor istorice, a traumatizat conștiințele, determinînd o afecțiune de altă natură decît aceea de ordin strict material cu pămîntul. Sentimentul și-a găsit expresia în stihurile adesea reproduse în tipăriturile românești din secolul XVIII:

*„Precum cei străini doresc moșia să-și vază.  
Cînd sînt într-alte țări de nu pot să șază“*<sup>165</sup>.

Gheorghe Lupașcu Hajdău exprima cel mai bine sentimentele patriotice ale exilatului, pentru care țara reprezenta nu numai moșiile pierdute, ci și, „mormintele străbunilor noștri“: „Să nu pierdem nădejdea [...] — scria el în testamentul făcut în Polonia (7 noiembrie 1732) — că scumpa Moldovă nu va rămînea totdeauna supt picioare musulmane ... Mă rog [...] ca picioarele păgînilor să nu calce pe mormintele străbunilor noștri și, dacă nu ale mele, măcar ale urmașilor miei care să se odihnească în țara strămoșească“<sup>166</sup>. Gîndul



pentru „nefericitii noștri compatrioți“, mai mult decît „redobîndirea bunurilor și a căminelor“ figura și în motivația memoriului pe care boierii refugiați la Brașov îl adresau țarului (18 iunie 1802), speriați de ravagiile făcute în țară de pasvangii <sup>167</sup>.

Dar contribuția cea mai însemnată la difuziunea ideii de patrie au adus-o slujitorii bisericii. De la evocarea patriei, încă din ultimele decenii ale secolului XVII, în prefetele cărților românești, pînă la proclamarea ei, ca motiv mobilizat la acțiune, la începutul veacului următor, biserica a contribuit într-o măsură însemnată la impunerea noului concept în „programul“ cultural pe care și l-a asumat în epocă. Calea n-a fost liniară, iar sinuozitățile ei au ieșit în evidență o dată cu exprimarea mai clară a crizei de conștiință ortodoxă proprie veacului, în care un element l-a constituit și armonizarea ideii de patrie cu ideea purificării prin ortodoxie. În spiritul monahismului tradițional, „lauda patriei și blagorodia strămoșilor“ erau socotite „proprietăți . . . streine și pe dinafară“; „nu folosesc cu adevărat pre om — se spunea — nici slava, nici vrednicia, nici bogăția, nici părinții, nici strămoșii, nici patria, decît numai singură fapta cea bună și mai ales cugetarea cea măsurată“ <sup>168</sup>.

Depășirea contradicției, făcută cu sentimentul că „unde nu-i patrie nu-i fericire“ <sup>169</sup>, avea să fie ilustrată mai tîrziu de luminatul cărturar Filaret Scriban, într-o atitudine ce „revoluționa“ gîndirea tradițională. Dar pînă la rostirea sa ca atare, ideea parcursese o evoluție semnificativă în opera cărturarilor rîmnicești și moldoveni din secolul XVIII. Cărțile liturgice — destinate preoților de la orașe și sate, dar și mirenilor — au avut o contribuție însemnată. Însăși tipărirea lor „cătră pămîntul [...] uscat pentru lipsa cărților“ era socotită un act folositor „cătră a noastră patrie“ <sup>170</sup>. Ideea pravoslaviei rămînea mai departe, cum era de așteptat, filonul călăuzitor al acestei gîndiri <sup>171</sup>, dar ea se raporta tot mai mult la patrie, ca valoare morală și politică, așa cum

apărea în îndemnul mitropolitului Gavril Callimachi: „luptați pentru lege și pentru patrie“<sup>172</sup>. Îndemnul nu se depărta de deviza tradițională pentru „apărarea neamului creștin“, dar, saluând biruințele armatelor rusești împotriva „obștescului vrăjmaș“, autorul său avea în intenție mai ales „liniștea, odihna și pacinica petrecere a tuturor de obște în vreme de război și celelalte nenumărate faceri de bine, cu care s-au îndestulat de prisocit mai virtos *patria noastră*“<sup>173</sup>. Treptat, noul ideal a pătruns în gândirea prelaților cărturari ca un termen de raportare al propriilor acțiuni. Chesarie al Rîmnicului scria despre mitropolitul Grigorie al Țării Românești că „patria sa să fălește între sine ca într-o podoabă“, numindu-l „rîvnitorul patriei“<sup>174</sup>. În *Mineiul* pe ianuarie 1779, același cărturar schița un elogiu al patriei de care se legau speranțele regenerării în viitor: „Deci această lună a lui ianuarie pentru obiceiul ce să păzește la începerea ei, iaste ca o planită care poartă în sine pohvalele patriei noastre; iaste ca o planită întru care să văd pre an odată razele patriei; iaste ca un sfeșnic carele, și pus supt obroc, prin crăpături și prin margini ivește lumina întru care să slăvim odată ceale vechi veacuri ale patriei“<sup>175</sup>.

Receptiv la semnificația noului ideal, mitropolitul Țării Românești, Dionisie Lupu, își încheia „promisiunile date în fața țării“ în 1820, cu asigurarea că proiectele pe care le preconiza au fost dictate de „amorul înăscut către patrie“<sup>176</sup>, ceea ce arată, încă o dată, dacă nu valoarea obsesivă a idealului, locul său în peisajul spiritual al epocii.

Rezultatul cel mai însemnat al regîndirii patriei s-a dovedit a fi elaborarea treptată a unei noi imagini a ei din care s-a văzut că prezența noului ideal în gândirea vremii nu a reprezentat o simplă „inovație“ de limbaj, ci o idee decurgînd din realitățile societății românești, din frământările ei spirituale, concentrate în jurul nevoii de solidarizare și activare a energiilor. Fenomenul a fost posibil prin conlucrarea mai multor factori de cultură și gîndire politică, care au determinat,

pe de o parte, caracterul discontinuu al efortului de conceptualizare, pe de altă parte, formularea de înțelesuri și semnificații, adesea disparate între ele. Definirea noului ideal patriotic în epocă nu a avut, așadar, un caracter teoretic unitar și programatic. Ea a constat în reflecții și impresii ocazionale, cel mai adesea în afara unui interes special pentru ideea în cauză. În primele două decenii ale veacului XIX, ele au fost întreținute și de unele scrieri străine, traduse spre folosul cititorilor români. În acest fel se răspundea nevoii resimțite la un anumit nivel al societății de cunoaștere a unei idei rostite de „milioane de guri omenеști“, deși — cum se spunea într-o asemenea tălmăcire — „puținele duhuri înțeleg adevărata știință a cuvîntului“<sup>177</sup>.

Oferind lămuririle necesare, traducerile respective au pus în evidență și nota specifică a efortului de conceptualizare a patriotismului. Astfel, manuscrisele de educație cetățenească din cuprinsul monarhiei habsburgice, tălmăcite în limba română, au definit patria ca imperiu, văzînd în respectarea legilor legătura cea mai de seamă între supuși<sup>178</sup>. Cugetările lui Oxenstiern, cu audiență în spațiul românesc, au stăruit și asupra ideii de patriotism, dar dintr-o perspectivă exclusiv pragmatică, în virtutea căreia acela care își jertfea viața în folosul patriei era comparat „cu boii și cu berbecii cari să jărtvesc pentru trebuința patrioților săi“<sup>179</sup>. Mai apropiate de aspirațiile românilor s-au dovedit a fi textele grecești, explicînd interesul de care s-au bucurat la noi și traducerea lor frecventă<sup>180</sup>. Dar ele au evocat mai ales o patrie imaginară, desprinsă din idealul patriotic al antichității, sau o patrie identificată cu statul „acelora ce să supun la aceeași stăpînire, ocîrmuire de legi“. În afara acestor nuanțe, determinate de condițiile și aspirațiile specifice popoarelor cărora le erau destinate, scrierile amintite au definit și conținutul universal valabil al patriotismului: dragostea față de locul nașterii, îndatoririle cetățenești, natura binelui

public ș.a., idei regășibile și în imaginea patriei din gândirea românească.

De reținut, mai întâi, valoarea afectivă a conceptului menit să evoce sentimente de strînsă rudenie între membrii societății. Domnii au fost socotiți „părinții patriei“, ca într-un hrisov din 1776<sup>181</sup>. Era și ideea episcopului Ilarion, în epistola către Grigorie Ghica (7 septembrie 1822), convins că „nu este atît de mare lucru [...] a ocîrmui un norod, cît este a se face părintele norodului“<sup>182</sup>. Cu aceeași accepțiune, termenul dobîndea o întrebuintare deosebită și în Transilvania, unde nu numai împăratul era socotit „părintele patriei“, ci chiar nobilimea meritorie<sup>183</sup>. Rudenia invocată între cetățeni prin raportarea la patrie avea conotații diverse. În prefata scrisă de arhimandritul Grigorie la *Triodul* de la București (1798) se vorbea de „fiii patriei“. Iancu Văcărescu desemna aceeași legătură, amintindu-le compatrioților, în faimosul *Prolog* (1819): „O maică-patrie aveți“. Reîncăunarea domnilor pămînteni a făcut posibilă evocarea de noi relații între domni și „patrie“ în virtutea căror domnii înșiși erau socotiți „fiii patriei“. În acești termeni Ionică Tăutu îl omagia pe noul domn, Ioniță Sandu Sturdza, bucuros de a vedea „pre scaunul țării noastre șezînd un fiu al patriei“. Gh. Asachi saluta și el momentul în care „fiul patriei fi-va domn ș-al ei părinte“, după cum Eufrosin Poteca, aflat la Pisa, împărtășea același entuziasm la gîndul că „ocîrmiurea politicească s-au încredințat în mîinile fiilor săi“<sup>184</sup>. Într-un atare limbaj se afirma, la un anume palier al conștiinței românești, ideea patriei-mume, idee cultivată de noile generații ca un laitmotiv al conștiinței colective. Astfel exprimată, ea avea să străbată întreaga epocă modernă pînă în veacul nostru, dobîndind valoarea unei idei capabile să activeze spiritul public, mai ales în momentele de cumpănă și de emulație națională.

În consens cu asemenea tendințe s-au afirmat și concepțiile despre datoria slujirii patriei. Și ele au avut premise mai vechi<sup>185</sup>. Veacul XVIII

a adîncit meditația, în legătură cu imensul efort de slujire a culturii, prin tipărirea de cărți folositoare neamului. „Rîvna și silința mea cea pentru binele, cîntea și folosul simpatrioților și patriei“ figurau între motivele invocate de Iancu Văcărescu în alcătuirea *Gramaticii românești* (1787). Tot așa, efortul de scriere a cărții era socotit un act folositor „către a noastră patrie“, ca și opera de tipărire, apreciată, ca fiind de „mult folos sufletesc pricinuitoare patriei“<sup>186</sup>.

În acest context s-a cristalizat ideea *datoriei față de patrie*, exprimînd o nouă viziune asupra coeziunii societății românești, întemeiată pe noi raporturi și responsabilități. Formularea ei avea o semnificație aparte într-o societate obișnuită să raporteze responsabilitățile față de autoritatea tradițională a domniei. Ideea apărea clar la mijlocul veacului, în prefața unei *Psaltiri* (Iași, 1743), cînd se amintea că „are datorie fieștecarele, veri cu ce mijloc ar putea, să facă folos patriei lui, pentru căci ea îl priește și-l hrănește, ea îl cînteste și-l păzește“<sup>187</sup>. Un atare crez s-a bucurat de audiență crescîndă, figurînd în prefetele cărților românești, în corespondență sau în actele oficiale pentru a recomanda o conduită civică nouă. La începutul veacului XIX, apelul la datoria patriotică a locuitorilor s-a dovedit și mai insistent, îndeosebi prin intermediul broșurilor scrise „pentru folosul școalelor românești“ din monarhia habsburgică în care se arăta, că toți cetățenii „cei adevărați sînt încă datori binele lor particular bunei stări a patriei a-l jertvi“<sup>188</sup>. Crezul transpare și în gîndirea românilor din Principate, îngrijorați de destinul politic al țării în cursul evenimentelor dramatice din primele decenii ale veacului XIX. Chiar în anii ocupației rusești, Lupu Balș amintea Divanului Moldovei că „fiecare patriot trebuie să-și servească patria în mod adevărat“, arătîndu-se nemulțumit că „nici o lege politică“ nu inscria datorii în această direcție<sup>189</sup>. Abia puțin mai tîrziu, pravilistul Andronache Donici avea să sublinieze în prefața la *Adunarea cuprinzătoare de pravilele cărților împărătești* (1814) că „a sluji

cineva patriei sale și a păzi dreptățile ei și a iubi pe patrioții săi este una din datoriile cele neapărate”<sup>190</sup>. Memoriul unui boier muntean din același timp era străbătut de convingeri asemănătoare, subliniind datoria ca „în tot chipul să slujim țării noastre”<sup>191</sup>. Îndemnul a revenit și în alte ocazii, probînd ascensiunea noului ideal și îmbogățirea sensurilor sale.

Ele au îndreptat meditația și spre ideea de sacrificiu în folosul patriei, ideea pe marginea căreia reflectase Samuil Micu, în contextul unui interes filosofic mai larg față de problema conflictului moral dintre diferite „săvîrșiri” posibile. „Adecă, patria, moșia și slobozenia a o ținea este săvîrșire. Viața a o păzi și acasă cu muierea și cu pruncii a ședeia în pace sînt săvîrșiri. Ci se întîmplă vremi cînd patria și slobozenia nu se poate ținea de nu-ți vei băga și tu viața în primejdie și pînă la o vreme să se turbure viața ta cea cu odihnă”. Rezolvarea conflictului iminent era văzută prin subordonarea binelui individual celui general („de obște”). „Adecă, ca să se ție patria și slobozenia, de multe ori trebuie ca binele și folosul tuturor oamenilor să se împruțineze. Mulți bani fieștecine să dea, viața să și-o arunce în primejdie; ziduri și sălășe se strică, se opresc tîrgurile, să răpesc averile și toate răutățile care le vedem că se fac cînd este război trebuie a le păzi, făr de care pacea și binele de obște nu pot fi” (*Învățătura metafizicii*)<sup>192</sup>. În Principate, ideea jertfirii supreme pentru binele țării a fost formulată cel mai limpede de Ianache Văcărescu<sup>193</sup>, găsindu-și o mai largă difuzare în scrierile generației de la 1821. Revoluția a adus ideea de sacrificiu pentru binele public pînă în planul faptei, cum o dovedea destinul lui Tudor Vladimirescu, despre care versuri din epocă spuneau că:

*„Viața lui n-o socotește  
Dragii patrii o jertfește [...]  
Numărînd drept datorie  
A muri cu bucurie  
Pentru patrioți și frați”*<sup>194</sup>.

Nicolae Mavrocor-  
dat. Portret de la  
biserica Sf. Spiridon  
(Iași).



Grigore Al. Ghica.  
Portret de epocă.





Constantin Mavro-  
cordat. Portret a-  
flat la biserica Sf.  
Spiridon.



Alexandru Ipsi-  
lanti.



Gheorghe Caragea pe tron. Miniatură din condica Mănăstirii  
Cotroceni.



Mihai Suțu, după  
un portret de Louis  
Dupré.

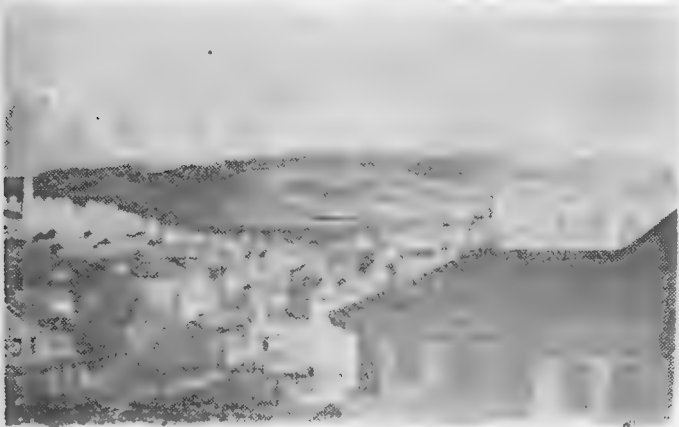
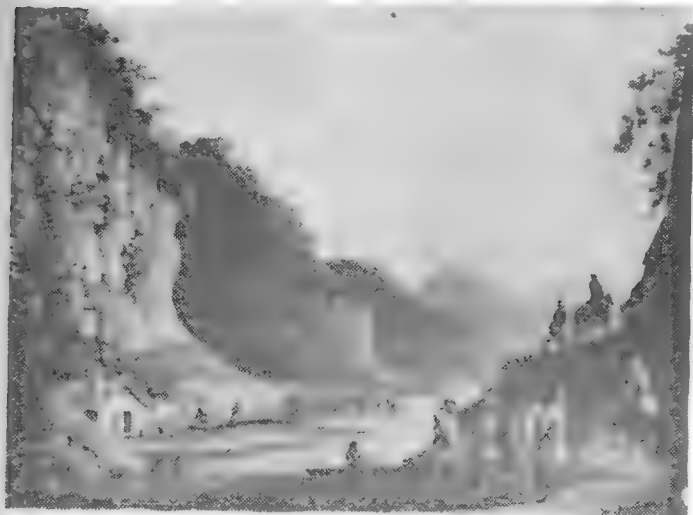


Nicolae Mavrogheni în sala tronului.

Pitești. Gravură de Luigi Mayer în albumul lui Sir Robert Ainslie, *Views in the Ottoman Dominions...*, Londra, 1810.

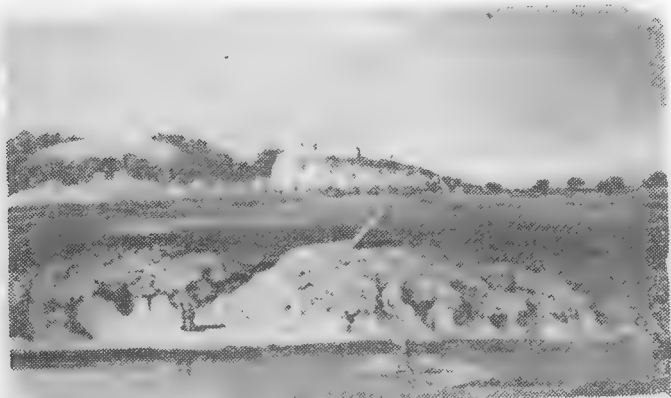


Vedere de pe Olt (Luigi Mayer).



Iasi. Gravură de Longman, în cartea lui Adam Neale, *Travels through some parts of Germany, Poland, Moldavia and Turkey*, Londra, 1818.

Rtul Nistru și ruinele cetății Halici (Longman).



Palatul\_Mogoșoaia.



Cula Greceanu din Măldărești (Ilurezu).



Curtea de Argeș, în albumul lui Sir Robert Ainslie.



Biserica Văcărești



Biserica Stavropoleos din București.

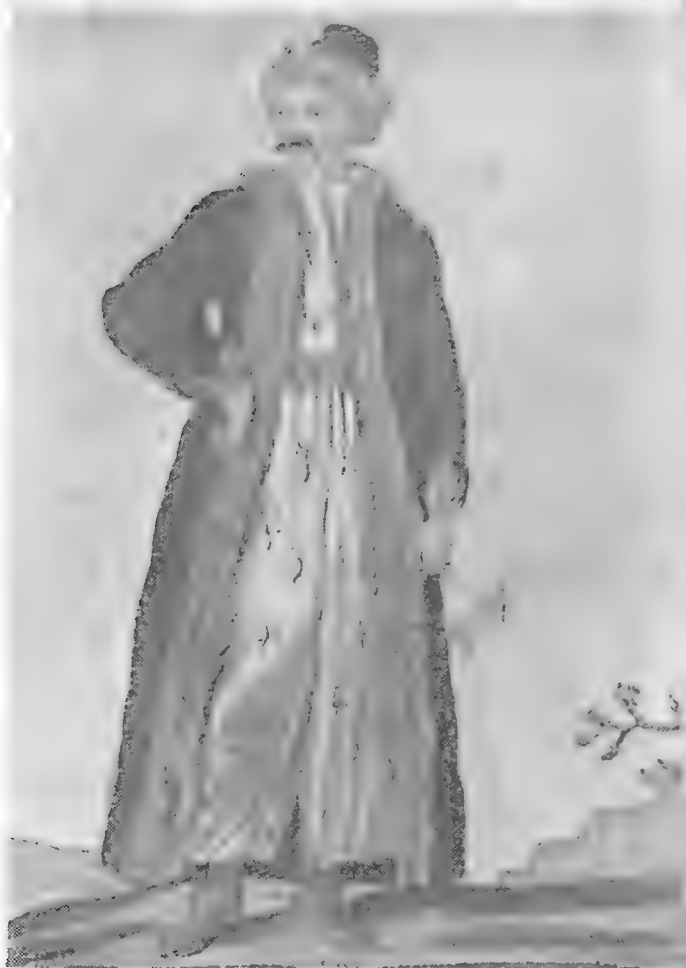
Mănăstirea Frumoasa (Iași). Vedere din curtea interioară.



Biserica Letcani  
(jud. Iași).



Boier din Țara Românească (Gravură din sec. XVIII).







Boieroaică. Gravură din sec. XVIII.

Tinără din Iași  
Portret de Jean-  
Etienne Liotard.



Ecaterina Mavro-  
cordat. Portret de  
Jean-Etienne Lio-  
tard.





Domnița din Țara Românească. Gravură după Jean Baptiste van Mour.



Chipuri de țărani  
dintr-un album etnografic  
de la Sibiu  
(1807).





Imagine din harta Olteniei, editată în 1719 de Schwanz von Sprinfels.

Lupta de la Focșani (31 iulie 1789). Gravură de F. Müller.  
Părăsirea cetății Bender de către turci.



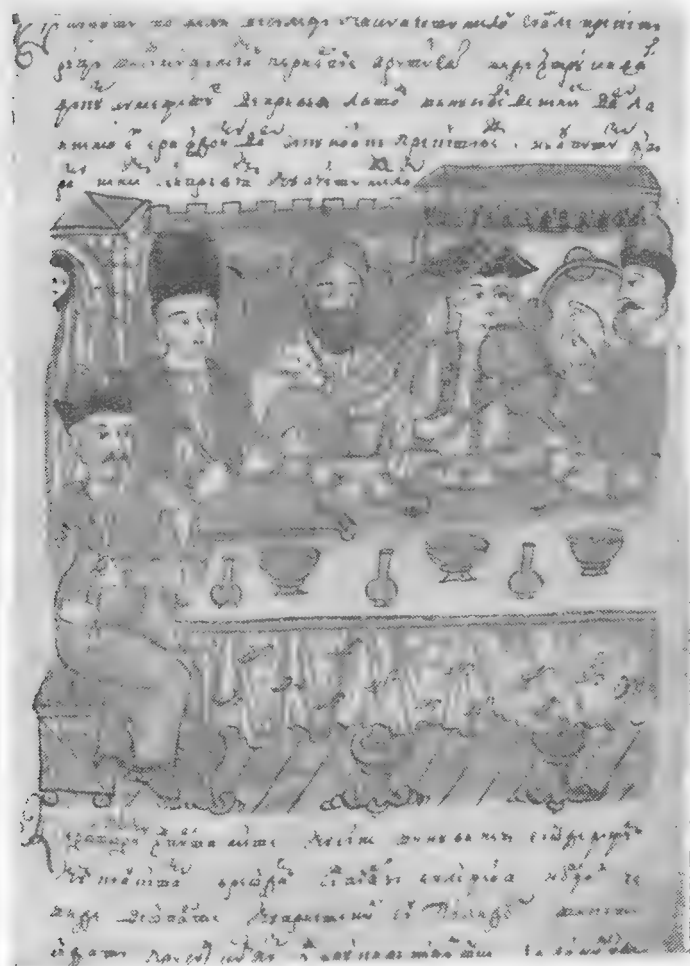


Intrarea principelui de Saxa Coburg în București (10 noiembrie 1789). Gravură de P. Pitrisch.



Cortul domnului Moldovei. După o litografie de Louis Dupré.

Muzicanți. Miniatură de logofătul Petrache (Erotocritul, 1787).







In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps  
 In dno Alberto de Xantopoli anaps

Erolocrit serie iubitei sale. Miniatură de Icofătu Petrach.



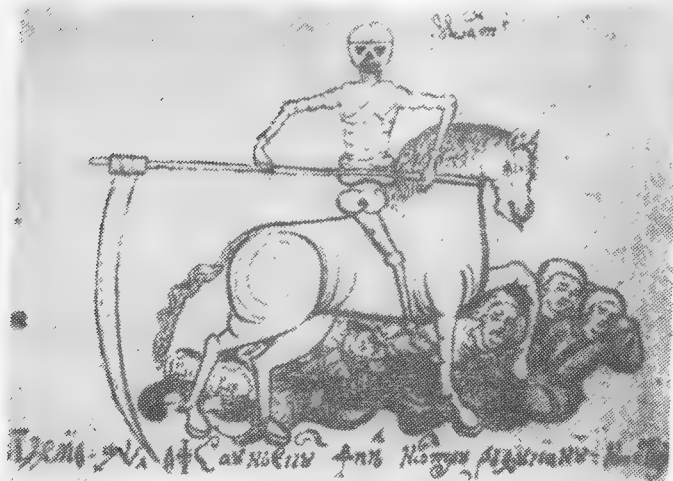
Scene desenate de Radu Zugravanu: „Pilda celor 10 fete“ (sus);  
„Istoria muierei cei curve“ (jos).





„Înfrișoșata moarte“. Pictură murală exterioară de la biserica Fântânești Dezești.

Moartea. Desen de Radu Zugrăv.







Ștefan cel Mare. Pictură de Vasile Popovici (1797), Mănăstirea Putna.

Între planul gândirii și planul faptei, distanța nu era, astfel, mare. În general, se poate observa că accentuarea contradicțiilor din interiorul societății românești, ca urmare a crizei regimului fanariot, a avut loc în consens cu cristalizarea spiritului de regenerare națională din Principate când s-a prefigurat o nouă imagine a societății, clădită pe noile idealuri sociale și naționale. Era firesc ca ele să adâncească meditația pe marginea unor noțiuni fundamentale în restructurarea modernă a conștiințelor. Sub impulsul lor, noțiunea de patrie a dobândit o accepțiune socială mai largă, capabilă să cuprindă „norodul” întreg.

Cunoscuta sintagmă a lui Tudor Vladimirescu, potrivit căreia „patria să chieamă poporul, iar nu tagma jăfuitorilor”<sup>195</sup> nu era singulară în epocă și nici nu apăruse spontan. Încă în 1802, planul lui Dumitru Sturdza atribuia patriei sensul de comunitate generală a locuitorilor, iar Șerban Grădișteanu înțelegea prin ea „toată obștea, adecă toți pămîntenii”<sup>196</sup>. Contemporan cu evenimentele Revoluției de la 1821, slugerul Nicolae Greceanu explica la rîndu-i că „glotișul tot, ce prin silnicie se află supuși la cei puțini, aceia [...] sînt patrie”<sup>197</sup>, în timp ce, într-un document al vremii se formula dorința: „să fie drumul deschis tuturoa patrioților, de orice treaptă sau stare va fi”<sup>198</sup>.

Implicarea socială mai largă sugerată de documentele vremii a inspirat pînă acum rezerve. Se avea în vedere, cu adevărat, întreg poporul românesc, inclusiv țărani, sau numai boierimea de rînd și oamenii liberi?

Documentele nu fac aluzie la schimbarea efectivă a raporturilor sociale existente, la înlăturarea privilegiilor, la eliberarea celor dependenți, pentru ca ei să poată beneficia de libertățile și dreptățile comune ale neamului. Cu cît s-a arătat mai avansat, cu atît democratismul micii boierimi a dat senzația de a fi involuntar sau de a nu rezulta dintr-un examen lucid al conștiințelor, „ci dintr-o exaltare umanitaristă”<sup>199</sup>. Dar importantă, cel puțin în epoca respectivă, rămînea *proclamarea* unui atare angajament patriotic. Întemeiat pe

deplina solidaritate a neamului. Textele din Ardeal s-au dovedit mai clare în această privință. Ele aveau explicit în vedere și pe cei de condiție socială precară, care „nu au mijlociri“, precizându-se, în legătură cu datoriile lor patriotice, că „destul iaste cînd face fieștecarele cît poate“, arătînd apoi „în ce chip să probează, să îngrijește patria“: „prin neostenita lucrare de pămînt“, „prin prisosința sămănare“, „prin păzire a cîmpurilor de pagubă“ etc.<sup>200</sup> Realitățile sociale din Transilvania, unde lipsea o nobilime română puternică, așa cum era în Principate, au favorizat o expresie democratică mai avansată a ideii de patrie. Dar și în acest caz, angajamentele patriotice nu au ignorat deosebirile sociale, înțelegînd datoriile față de patrie în raport cu condiția fiecărei clase a societății. În Principate, boierimea mare și-a făcut un apanaj din privilegiile ei pentru îndeplinirea celor mai însemnate funcții în stat. În acest sens reclamase Lupu Balș, în subtext, rostul unei „legi“ care să statueze datoriile către patrie. *Textele* aveau însă limpede în vedere pe „toți locuitorii“, fără ca faptul să denote lipsa lucidității politice. Transformările structurale parcurse de societatea românească reclamau, dimpotrivă, revizuirea formelor de solidaritate între membrii colectivității, clădirea lor pe principii noi, mobilizante.

Apelul la atari idei nu era, de altfel, în contradicție cu ideologia socială a vremii, care proclama o ideală unire a „blagorodnicilor“. Un memoriu din epocă socotea că „întemeierea fericirii neamului românesc nu spînzură numai în voința celor de treapta dintii, ci să găsește mai virtos în unirea tuturor compatrioților, întru o curățenie a dragostii înfrățite și întru o deopotrivă cugetare de cele folositoare obștii“. Ideea transpare și în alte memorii sub forma îndemnului creștin la unire: „Fiți dar uniți, într-o glăsuire și statornici întru toate, spre folosul patriei, că voi sînteți patria“<sup>201</sup>.

Lărgirea înțelesului social-politic al patriei, mai les în apelurile anonim: din anii 1821—1822, a impus firesc și ideea despre „unirea neamului“,



în sensul solidarizării claselor sociale, aparținând aceleiași provincii, fapt ce pregătea, într-o anumită măsură, evoluția conceptului spre ideea unirii în sens național<sup>202</sup>. În acest fel pot fi invocate unele scrieri ale epocii (*Ipac pentru Unire, Indemn la Unire sau Actul de înfrățire a boierilor de clasa a doua din Moldova*), și, cu deosebire, vibrantele pledoarii ale lui Naum Rîmniceanu, cărturarul convins că „unirea spre folos obștească” făcută „de cei mai mulți, dacă nu de toți de obște”, reprezintă „cea mai neobișnuită cetate a unui neam” (*Cugetul adevăratului român*)<sup>203</sup>. Ne aflăm astfel mai aproape de o concepție nouă, modernă, a patriei.

La începutul veacului XIX, patria continua să fie pentru unii „țara și pământul și limba”<sup>204</sup>. În tumultul anului 1821, ea era socotită „un pământ pe carele toți lăcuiitorii se interarisesc a-l păzi și nimeni nu va să-l părăsească”, adăugându-se apoi că „acest pământ este o maică care-și iubește pe toți fiii, care nu-i deosebește fără într-atita încît ei vor să se deosibească”<sup>205</sup>.

În definirea ideii de patrie, primele decenii ale secolului XIX au adăugat semnificațiile cele mai profunde. Ele răzbat în actele testamentare și de jurămint ce arată că în gîndirea colectivă noul ideal cunoscuse un prestigiu crescînd. Nu lipsese unele antecedente, cum a dovedit-o testamentul lui Gh. Lupașcu Hăjdău, care, înaintea morții, se gîndea la „scumpa Moldovă”<sup>206</sup>. Dar raportarea la patrie în momentele cruciale ale vieții s-a putut constata mai ales în deceniul al treilea. În testamentul pe care îl scria, pe la sfîrșitul lui ianuarie 1821, Petru Maior destina o parte a averii pentru o bursă școlară, tocmai în legătură cu nevoia de „a servi în viitor patria cu suflet și pricepere”<sup>207</sup>. Și în ceea ce privește jurămintul către patrie, el fusese introdus mai repede în provinciile românești de sub coroana habsburgică, avînd o semnificație prin excelență politică, de recunoaștere a noii stăpîniri. În Principatele române introducerea jurămintului către patrie pare a-și fi avut cea dintîi ilustrare în

„Înscrisul“ pe care Tudor Vladimirescu îl depunea în fața hoierilor la 23 martie 1821: „unindu-mă întru bune cugetări, cu toți cei ce au cunoscut întru adevăr că voiesc binele și folosul patriei. Luînd desăvîrșite încredințări prin înscris și strașnic jurămint [...] spre adevărarea și temeinica încredințare a veri cărui patriot, mă leg și eu din parte-mi cu glasul obștii norodului printr-acest înscris al meu“ <sup>208</sup>.

Recunoaștem aici discursul patriotic, specific Revoluției și cultivat în epoca modernă în strînsă legătură cu starea de spirit sensibilă la noua idee, o stare de spirit lesne deductibilă și din cererile prezentate Porții de către deputații moldoveni, cu privire, între altele, la introducerea jurămintului către „împărăție și către patrie“ <sup>209</sup>. Și mai sugestiv se dovedește uzul formei de jurămint în acte personale, ca în plingerea lui Ianco Cananău din Botoșani către „milostivii boieri“ ai Divanului (22 octombrie 1821) <sup>210</sup>.

Din asemenea mărturii putem desluși rolul pe care patria a început să-l aibă în gîndirea românească, înainte de a deveni o obsesie a spiritelor, cum avea să devină în veacul XIX, o dată cu triumful ideii naționale. Cu o sută de ani mai înainte, evoluția ideii s-a dovedit lentă, nespectaculoasă, fără modificarea substanțială a locului ei în ierarhia de valori spirituale. La începutul secolului, Antim Ivireanul își motiva efortul cultural („cît am lucrat cu mîinile și cît am grăit cu limba“), în viziunea tradițională ce asigura primatul vieții spirituale asupra puterii temporale <sup>211</sup>. O dată cu instalarea la tron a domnilor fanarioți n-a mai existat, în general, posibilitatea unui atare conflict, noii cîrmuitori ai Principatelor îngrijindu-se (mai ales în Țara Românească) de numirea la mitropolia țării a unor oameni atașați Curții și intereselor Fanarului <sup>212</sup>. Cu toate acestea, ierarhia fundamentată pe ordinea tradițională nu s-a modificat și ideea de patrie nu a trecut în primul plan al vieții afective. Și în Transilvania, la sfîrșitul veacului, Samuil Micu vorbea în prefața *Biblicii* de la Blaj

(1795) despre „binele cel de obște al bisericii și folosul neamului și al patriei“<sup>213</sup>.

Manifestarea ideii în cauză s-a limitat în continuare la o sferă destul de restrînsă, suficientă însă pentru a dovedi că ea a reprezentat o inovație și la nivelul conștiinței. Mutații esențiale s-au produs abia în primele decenii din secolul XIX și în cele imediat premergătoare revoluției de la 1848, cînd „marele total al patriei“, „patria întregă“ a lui Constantin Negri, *România* lui Nicolae Bălcescu și „patria comună“ a lui Vasile Alecsandri au devenit obsesii ale ideologiei naționale, exprimînd triumful ideii de patrie în gîndirea română. Un atare moment în dezvoltarea conștiinței de sine n-ar putea fi înțeles fără a ține seama de premisele interne, premise identificabile și în evoluția sa în gîndirea românească a secolului XVIII.

## IDEI ILUMINISTE

Ni se pare de prisos a preciza că mutațiile din gîndirea românească în secolul XVIII s-au produs o dată cu ascensiunea Luminilor în societatea europeană. Realitățile în cauză n-au fost doar concomitente. Noua mișcare de idei — arăta Pom-piliu Teodor — „a situat lumea într-un sistem de vase comunicante“ prin care a început să circule și „seva unei lumi considerată pînă nu demult ca debitoare universală“<sup>214</sup>. Asimilarea ideilor specifice iluminismului s-a produs într-un asemenea proces, capabil să determine nota de originalitate a efortului de regîndire a marilor probleme ale epocii de la o zonă la alta a continentului. Între valorile ce au definit esența noului fenomen cultural cîteva s-au impus cu deosebire. Este cazul *Rațiunii*, suportul întregii gîndiri a veacului, pe care spiritele progresiste au opus-o obscurantismului, sfîrșind prin a o diviniza.

„Toate energiile spiritului — scria Ernst Cassirer — rămîn legate de un centru motrice comun. Diversitatea, varietatea formelor nu este decît

dezvoltarea, desfășurarea unor forțe creatoare unice de natură omogenă. Când secolul XVIII vrea să desemneze această forță, să-i cuprindă într-un cuvânt, esența, el face apel la numele de «Rațiune». «Rațiunea» este punctul de întâlnire și centrul de expansiune al secolului, expresia oricăror dorinți, a tuturor eforturilor, a voinței și a realizărilor sale. [...]. Secolul XVIII este străbătut de credința în unitatea și imuabilitatea rațiunii. «Rațiunea» este una și identică pentru orice ființă care gîndește, pentru orice națiune, orice epocă, orice cultură“ <sup>215</sup>.

Elogiul rațiunii s-a putut identifica și în cuprinsul iluminismului românesc, îndeosebi în scrierile autorilor de riguroasă formație științifică și culturală, așa cum era medicul grec Petru Depasta care socotea că lumea este „condusă nimerit de cîrma rațiunii“. „O lege divină este întipărită în facultatea permanentă în noi a inteligenței și în forma cea prea nestricăcioasă a sufletului, care lege, asistînd mai ales mintea ca un asesor, se mai numește rațiune înăscută și interioară. Aceasta fiind pururea verde și neperitoare acolo ca într-un ascuns, dispune cît se poate mai drept cele ce privesc viața, neavînd trebuință de vreun învățător ori alt oarecare guvernator și fără a fi deloc înscrise pe coloane sau table și cărți“ <sup>216</sup>. Daniel Philippide și Naum Rîmniceanu s-au situat pe o poziție asemănătoare, dovedind prețuirea de care s-a bucurat „rațiunea“ în rîndul cărturarilor <sup>217</sup>. În textele grecești, ea s-a dovedit a fi „noțiunea cea mai des invocată“ <sup>218</sup>, ceea ce presupune și o audiență „publică“ mai largă, explicîndu-se de ce autorii *Codului Calimah* au găsit util să explice termenul în indicele de materii al voluminoasei legiuiri <sup>219</sup>.

Contribuția cea mai însemnată a venit din partea Școlii ardelenе. Cu această rîvnă, Samuil Micu a tradus *Învățătura metafizicii*, o expunere a crezului iluminist despre puterea rațiunii în viziunea sistematizată de Wolff și Baumeister. Înțelegem astfel sentimentul pe care-l trăiau cititorii din epocă ai operei lui Salomon Gessner,

tradusă spre folosul lor de Alecu Beldiman, atunci când într-o epopee religioasă întâlneau un omagiu atît de vibrant adus rațiunii: „Rațiunea o poți chema din întuneric să-ți lumineze sufletul; ea poate porunci cu tărie tumultului să tacă; ea poate cerceta fiecare dorință, fiecare poftă, fiecare patimă spumegătoare; și atunci patimile tac rușinate, dorințele și poftetele deșarte dispar ca negura de dimineată dinaintea soarelui“ <sup>220</sup>.

În fața rațiunii triumfante, fantezia părea condamnată la supunere, dacă nu, izgonită cu totul. Sîntem astfel în drept să ne întrebăm: A fost gîndirea iluministă atît de ostilă fanteziei? A ignorat în întregime inducția? Sînt întrebări care s-au mai pus, în efortul de a se înțelege spiritul colectiv în secolul XVIII, moment semnificativ pentru întîlnirea atîtor direcții din evoluția sensibilității și a gîndirii. Plasată în contextul cultural al lungii durate, relația inteligență-imaginație, raționalism-fantezie s-a lămurit mai bine, primind și locul ce i se cuvenea în veacul în cauză. Din antichitate pînă în evul mediu, ea nu a provocat dileme conștiințelor. Abia mai tîrziu, după deosebirea operată de Renaștere între registrul memoriei și cel al analizei empirice, preschimbările survenite în atitudinile fundamentale ale societății și progresul spiritului științific au favorizat „emanciparea“ imaginației, pe care Condorcet o separa în chip hotărît de memorie. O disjunctie deplină nu a fost posibilă nici atunci. Imaginarul secolului XVIII a fost construit în consecință tocmai pe alianța rațiunii cu imaginația, o alianță calculată și ca atare „rece“ <sup>221</sup>. „Armonia“ dintre cele două dimensiuni ale spiritului o sugera bine Roland Mortier, distingînd prezența în cuprinsul veacului XVIII a unui entuziasm bazat în ultimă instanță pe o sensibilitate ce s-a lăsat călăuzită de experiență <sup>222</sup>.

Ce spune în această privință gîndirea românească? În cuprinsul ei relația între raționalism și fantezie ar putea să pară bizară dacă nu hazardată. Ar fi riscant într-adevăr să radiografiem o cultură atît de ancorată în tradiție în secolul XVIII prin

prisma jocului pe care l-a oferit gândirii întâlnirea rațiunii cu fantezia. Totuși, în măsura în care discuția poate limpezi rețeaua de imagini și atitudini mentale a culturii române în general, ea merită să fie continuată, fructificând mai ales contribuțiile aduse pe această temă de Alexandru Duțu<sup>223</sup>. Ele au plasat fenomenul românesc în context comparatistic, ținând seama de specificul unei zone culturale mai largi, marcată de tradițiile gândirii bizantine și experiența sufletească a ortodoxismului. Atât arta bizantină cât și arta occidentală au elaborat o mare varietate de imagini fantastice până târziu în secolul Luminilor. Disputa iconoclastă a dat naștere unei bogate literaturi despre imagine și imaginație din care au rezultat și clarificări teoretice. Importantă s-a dovedit apoi moștenirea gândirii aristotelice, mult mai vie în Europa de sud-est, cum o dovedesc frescele de la Voroneț ca și ultimul efort masiv de recuperare a filosofiei aristotelice datorat lui Teofil Coridaleu. Ideea lui Aristotel, cum că memoria aparține aceleiași părți a sufletului ca și imaginația, era astfel cunoscută învățaților bizantini (precum Calist și Ignatie Xanthopol) care au văzut în imaginar „un nivel intermediar pe calea cunoașterii ce ducea la dezvoltarea completă a personalității umane“<sup>224</sup>. Să mai amintim contribuția isihasmului, ca practică mistică a lumii monahale, care recomanda apropierea de divinitate nu prin simțiri sau rațiune, ci printr-o intuiție lăuntrică, îndelung pregătită în liniște și singurătate<sup>225</sup>. Dintr-o direcție complementară s-a exercitat și influența experienței cognitive populare, născută din intuiție și **inteligentă**. Mai putem vorbi de o conlucrare a **fanteziei** la nivel colectiv în efortul de transcriere a vechilor texte, care a constituit pentru autorii cōpiilor „o modalitate de participare la un act de cultură“, ansamblul adăugirilor făcute de ei fiind o „expresie a mentalității“ intelectuale a epocii<sup>226</sup>. Participarea lor s-a vădit a fi mai însemnată la cărțile de interes deosebit (cazul celor destinate delectării) și mai rezervată la cărțile prea savante,

unde transcrierea s-a făcut aproape în mod mecanic <sup>227</sup>. Raportul dintre fantezie și rațiune i-a preocupat de aceea și pe cărturarii iluminiști. Un precursor al lor, Dimitrie Cantemir, explica termenul în *Istoria ieroglifică*, socotind „fantezia [...] părere, închipuire a minții” <sup>228</sup>.

În această relație, adevărul reprezenta „ochii, sufletul și viața istoriei”, motiv de permanentă tensiune, căci „sufletul odihna nu poate afla pînă nu găsește adevărul” <sup>229</sup>, pe care l-a căutat și savantul principe, gîndindu-și „canoanele” în ideea de a înlesni, silogistic, explicațiile raționale. În cuprinsul „canoanelor” și-au aflat locul inducția și fantezia, fără al căror aport nu putea fi concepută construcția întregului <sup>230</sup>.

Încercările reflexive despre fantezie au revenit la finele veacului la cărturarii Școlii ardelenе, sensibili la influența *Aufklärung*-ului. Faptul a fost constatat ca atare cu referire la Samuil Micu care traducînd *Învățătura metafizicii* a trecut lucrarea prin filtrul propriei gîndiri, dovedind „o înțelegere din interior a ideilor cu care a lucrat”. S-a văzut astfel că el nu socotea fantezia drept memorie a imaginilor — cum o prezentaseră Wolff și Baumeister — ci mai ales o funcție a logosului <sup>231</sup>. Versiunea românească a scrierii în cauză definea „puterea de a închipui”, „fantezia”, „nălucirea”, drept icoana unor lucruri ce nu sînt prezente, ca reminiscențe ale faptelor înregistrate anterior de simțuri: „Nimica nu ne poate nouă închipui, fără numai ceea ce mai înainte am primit cu simțurile”. E perceptibilă aici teoria lui Thomas Locke. Cărturarul român plasa astfel fantezia în locul pe care i-l rezerva sistemul „marelui filosof Wolfie”: la nivelul empiric, senzorial, al cunoașterii, în care „simțurile sînt ca nește ferestre și ca nește porți ale sufletului, prin care chipurile lucrurilor celor din afară se bagă în suflet, de unde apoi toată conștiința răsare” <sup>232</sup>. Un etaj superior îl reprezenta cunoașterea rațională, întemeiată pe atenție („luare-aminte”), „istetrie” și mai ales pe cuvînt, în sensul de minte și pricepere, sens explicat chiar de Samuil Micu: „Românii

noștri în vorba cea de toate zilele, în loc de cuvînt zic *minte* și *pricepere*...“<sup>233</sup>. Aceasta este în fond ierarhia cunoașterii în spiritul clasic al metafizici raționaliste pe care învățatul iluminist a prezentat-o compatrioților săi, făcînd și un efort de adecvare la realitățile românești.

Meditația despre fantezie ca element al cunoașterii s-a dovedit mai vagă în Principate. Cultul rațiunii s-a întîlnit cu instalarea progresivă a *sentimentalismului*<sup>234</sup>, ce a înlesnit jocul fanteziei și al imaginației. Unele scrieri — precum opera venețianului Francesco Loredano (*Degli scherzi geniali*) — au alimentat dispoziția, explicînd și interesul de care opera respectivă s-a bucurat între români. Încă de la începutul secolului, e făcea parte din biblioteca învățatului Constantin Cantacuzino. Traducerile în greacă de către Malakis Kastrisios (Veneția, 1711; ed. 2, 1798), și apoi, pe această cale, în română (sub titlul *Zăbavu fanteziei*) au sporit audiența operei, făcînd ca ea să circule în numeroase copii manuscrise de felul aceloră scrise de ierodiaconul Vartolomei Putneanul în 1782, de paharnicul Toader Jora în 1786 sau de pisarul Grigore Hudici în 1788<sup>235</sup>. Construită ca un joc al imaginației prin care autorul refăcea gîndurile unor mari personalități din antichitatea greco-romană (Ahile, Cicero, Marc Antonio, Agrippina), scrierea a avut un rost mobilizator și educativ, asigurînd delectarea cititorilor. Dar interesul pentru fantezie s-a menținut mai ales dincolo de hotarul veacului XVIII. Prin osîrdia starețului Dometian de la Mănăstirea Neamț, apărea în 1826 versiunea românească a lui Nicodim Aghioritul (*Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțiri, a nălucirii și a inimii*), tradusă după ediția neogreacă din 1821 care folosisese ca model o scriere italiană. Descrisă ca „organ“ al inteligenței, fantezia sau imaginația era socotită aici „mai subțire decît simțirea, dar mai groasă decît mintea și, pentru aceasta, se cheamă hotar între minte și între simțire“<sup>236</sup>. Sugestiile pentru atari judecăți veneau din filosofia antică și din exegeza bizantină (Grigore al Tesalonicului, Maxim



Mărturisitorul, Avva Isac, Vasile cel Mare, Ieroclit) și ele tindeau să argumenteze funcția creatoare a fanteziei, punînd-o de acord cu exigențele gîndirii raționale.

„Jocul“ rațiunii și al fanteziei și-a pus astfel amprenta și în definirea specificului iluminismului românesc, cu urmări la nivelul întregii gîndiri și al sensibilității.

Dacă rațiunea a călăuzit viața oamenilor, atunci ei aveau motive să aspire la fericire. Secolul Rațiunii a fost în consecință, în egală măsură, și secolul Fericirii <sup>237</sup>, iar cuvîntul *fericire*, unul dintre cuvintele sale cheie <sup>238</sup>. Cu toate acestea, termenul n-a provocat pretutindeni același entuziasm și n-a fost mai mult decît un frumos ideal.

Dar ce este fericirea?

Cîteva răspunsuri ne stau la îndemînă: „Fericirea nu stă în turme sau în aur; lăcașul ei este în sufletul nostru“ (Democrit); „ne cunoaștem fericirea numai cînd am pierdut ce am avut o dată“ (Plaut); „fericire de cine nu suspină după ce n-are și se veselește cu ce are“ (Epictet) etc. Alte răspunsuri vin chiar din „fericitul“ secol XVIII; „Omul cel mai fericit este acela care face fericit pe cît mai mulți oameni“ (Diderot); „A căuta fericirea fără să știi unde se găsește înseamnă să nu ajungi la ea și să te expui unor riscuri contrarii tot atît de numeroase ca și căile pe care te poți rătăci“ (J. J. Rousseau) <sup>239</sup>. Filosofii nu și-au încheiat rostul în a reflecta la misterioasa invenție a spiritului. Istoricii (istoricii ideilor, se înțelege) abia și l-au asumat. Ce ar putea să fie, în primă instanță, o istorie a fericirii, decît o istorie a concepțiilor despre ea de-a lungul timpului? Mai importantă se dovedește audiența lor socială în măsură să definească impactul public ca expresie a sensibilității colective. O asemenea explorare rămîne un postulat. Cel puțin pentru veacul XVIII românesc, el pare și o utopie. Din simplul motiv că epoca era departe de a se gîndi la altă fericire decît aceea pe care o recomanda literatura confesională în legătură cu (și prin) „mîntuirea sufletească“ și devotamentul religios. La această fe-

ricire se referea *Întîia înocătatură pentru tineri* (Rîmnic, 1726), oferind o „scurtă tilcuire [...] a celor nouă Fericiri”<sup>240</sup>. Urarea de fericire pe care o întîlnim în prefetele cărţilor bisericeşti nu avea altă conotaţie. O întîlnim ca atare într-un cuvînt *Către pravoslavnicul norod al Țării Româneşti*, ce deschidea *Catavasierul* tipărit la Bucureşti în 1742:

„De pace şi sănătate, bună norocire,  
Ani mulţi şi zile bune, şi cu fericire  
Domnului Mihai Vodă ca să stăpînească”<sup>241</sup>

O predoslovie către „preavoslavnicii creştini” (*Bucoavnă*, Rîmnic, 1749) conţinea urarea „pentru noao fericire”<sup>242</sup>, avîndu-se în vedere aceeaşi semnificaţie spirituală pe care o afirma peste cîţiva ani un *Penticostar* tipărit la Iaşi (1753), în care se reamintea că pierderea credinţei ducea fiinţa umană spre pierderea fericirii<sup>243</sup>.

Cu asemenea înţelesuri, ne aflăm foarte departe de sensul iluminist al conceptului. Cu atît mai mult, realităţile epocii, dimensiunile vieţii şi spectrul morţii, ca şi reprezentările timpului, au arătat cît de puţin era dispusă lumea românească să creadă în fericire.

În ultimele decenii ale secolului XVIII, ideea vagă a unei posibile fericiri s-a instilat în conştiinţe o dată cu celelalte speranţe, pe care tratatul de la Kuciuk Kainargi le-a adus locuitorilor, iar ecoul ideii a ajuns pînă în paginile *Hronografului* lui Dionisie Ecclesiarhul, care socotea domnia lui Alexandru Ipsilanti un „veac fericit”<sup>244</sup>.

Întreţinut de realităţi mai optimiste din viaţa epocii, noul sens al fericirii a fost alimentat şi de Luminile veacului. Faptul s-a văzut cel mai bine în cuprinsul ideologiei transilvănene, mai timpuriu şi mai profund ancorată în problematica iluminismului.

*Cine este fericit?* Cu acest titlu apăruse un articol în limba germană într-un Almanah transilvănean din 1781, prezentînd concepţia specifică Luminilor<sup>245</sup>. Era şi viziunea ce străbătea militantismul cultural al Şcolii ardelenе, avînd în

centrul atenției „fericirea neamului”: „Fericiți oameni! fericite state! dacă îmblinzindu-se pînă în străfunduri demența intoleranței religioase și cetățenești, oamenii care locuiesc în aceeași patrie se conduc după aceleași legi, ar fi animați de același suflu de concordie și de aceeași dorință de salvare generală!”<sup>246</sup>. Avem astfel încă un semn al noilor idealuri ce încolțeau în conștiințele vremii, contribuind la geneza noii dimensiuni umane. Cine nu ascunde în sufletul său curiozitatea de a pătrunde misterul fericirii și cine nu face din ea un tainic ideal, chiar și atunci cînd orizonturile vieții se închid cu desăvîrșire? Lumea românească de la finele secolului XVIII era în această privință abia la început de drum. ...

## ÎN LOC DE CONCLUZII

Ar fi prezumțioasă tentativa de a fixa câteva concluzii, cînd aventura pe care ne-am asumat-o în sondarea sensibilităților n-a ajuns la sfîrșit, atît în ceea ce privește propriile noastre preocupări, cît și ca deziderat al unei întregi istoriografii. Este de sperat, așadar, că alte studii vor explora în viitor același teritoriu, adăugînd contururi mai sigure la tabloul vieții sufletești de acum două secole. Pînă atunci, o constatare se degajă cu toată limpezimea: lumea românească a veacului XVIII se înfățișează în plină preschimbare, vizibilă deopotrivă în „transferul de sensibilitate“, mutația cea mai însemnată, ai cărei „beneficiari“ tardivi, într-un fel, sîntem și noi. Fiindcă, din tot ce secolul respectiv a lăsat moștenire posterității, zestrea afectivă, perpetuată și modelată de la o etapă la alta pînă azi, s-a dovedit a fi darul cel mai viu, ca o dimensiune a însăși condiției noastre morale. După cum spunea și Răzvan Theodorescu, secolul XVIII „ne-a pregătit în fond modernitatea și ne-a prelungit pînă astăzi cîteva din elementele esențiale ale definirii noastre istorice, estetice, aparținînd evului mediu“<sup>1</sup>.

Totuși ne despart două secole de boierul în anteriu, fumîndu-și narghileaua, tolănit leneș pe o sofa și gîndind la vreo „trandafirie Clotildă“, asemenea lui Costache Conachi, și este firesc să ne îndoim că lumea acestui clișeu s-a încuibat și în substanța intimă a ființei noastre. Dacă

însă ne lăsăm ispitiți de curiozitatea de a ști de ce sîntem ceea ce sîntem, sub raport sentimental, atunci ar trebui să ne întoarcem spre acest secol, spre a identifica obîrșiile unui proces pe care noi îl continuăm.

În ciuda tuturor aparențelor, „transferul de sensibilitate“ s-a produs tocmai în creuzetul acelei lumi tradiționale, subminată lent, imperceptibil, de criza de conștiință ce a însoțit pretutindeni în lume procesul preschimbărilor moderne, ale înnoirii. Un proces extrem de complicat în istoria românilor, fie și dacă ne gîndim numai la coordonatele în care s-a desfășurat. Secolul XVIII găsea țările române foarte aproape de linia de hotar ce despărțea Europa Luminilor de „cealaltă“ Europă, a despotismului oriental. Înnoirile se produceau, în consecință, într-o societate marcată profund de această realitate, dovedind, pe de-o parte, consensul cu direcțiile de dezvoltare din continent, pe de altă parte, o diferență fundamentală, între-văzută și de unii filosofi ai veacului, ca Voltaire <sup>2</sup>.

Sensibilitatea colectivă s-a aflat sub semnul aceleiași configurații geopolitice și culturale, resimțind în continuare, îndeosebi la „nivelul de jos“, autoritatea tradiției, peste care s-a calchiat, în raport de ierarhiile interne, influența modelelor de comportament venite din experiența levantino-fanariotă și, apoi, central și apusean europeană. În această ierarhie de valori, cele aflate „în mișcare“ atrag atenția în chip firesc, constituind ținta lucrării de față; cine a avut răbdarea s-o parcurgă a putut observa un tablou mai eterogen, în care imobilitatea tradițională a fost adesea invocată, tocmai din nevoia de a reliefa transformările. Ele reprezintă marea „operă“ a secolului XVIII, prin care s-au pregătit „revoluțiile“ mai profunde din veacul următor.

Ce loc i-a revenit sensibilității în acest proces?

Ar fi de prisos să recapitulăm concluziile schitate de-a lungul incursiunilor precedente. Și mai greu ar fi să le punem în relație, pentru a surprinde divergența sau convergența unor direcții de evoluție ce au participat la definirea profilului

uman în epocă. Ceea ce pare să constituie nou-tatea este tocmai cucerirea unui nou sens al vieții, al omului și al relațiilor interumane. Un sens pe care scrierile sau arta nu s-au grăbit să-l proclame ostentativ, dar care este anunțat de întreaga dinamică a vieții. În „strategia” cercetării am încercat să refacem tocmai câteva aspecte adesea comune ale vieții, începînd cu o necesară prezentare a contextului istoric. Cadrul propriu-zis, schițat parțial prin „lumea formelor și a culorilor”, ne-a interesat nu mai puțin, convins că el își pune amprenta asupra comportamentului, oferind dimensiunea peisagistică în care s-a plasat „jocul” complicat al existenței, de la ritmul cotidian la ritmul etern al afectivității. Asupra acestuia din urmă am socotit util să stăruim, fiindcă aici s-a concentrat întreaga dramă a devenirii, solicitînd mintea și inima predecesorilor noștri. Trăirile etern umane, trecute prin filtrul realităților istorice, au dezvăluit noile dileme ale existenței, dileme specifice și conflictului dintre tradiție și înnoire, care a dezvăluit traiectul modernizator al sensibilității.

Două atitudini ni s-au părut revelatoare în prefigurarea noii ordini sentimentale: atitudinea față de iubire și atitudinea față de moarte, ambele dezvăluind treptata și timidă emancipare a individului de sub autoritatea și convențiile tradiției. Pe acest personaj l-am văzut, prin urmare, căutîndu-și alt echilibru erotic, după cum l-am văzut sfidînd moartea pe care lumea tradițională o acceptase cu resemnare. Comportamentul său relevă astfel geneza aceluia „individualism” afectiv, surprins de Lawrence Stone la baza experienței sentimentale a veacului, fără a fi vorba de un refugiu în cochilia „eului” și de o sustragere de la pulsul vieții colective. Elaborarea noii dimensiuni a vieții afective a fost menită să sporească însăși personalitatea umană a individului, îmbogățind și conținutul dialogului său cu semenii și, în ultimă instanță, cu timpul, cu istoria și cu întreaga colectivitate. Valorile din urmă au dobîndit altă pondere și semnificație în orizontul spiritual, semn

al lărgirii percepției afective, dar și al unui conținut nou al acesteia. Direcțiile în care a evoluat sensibilitatea epocii se dovedesc, aparent, contradictorii, dar se întilnesc în același teritoriu al modelării umane, într-un fel ce îndeamnă la reflecții. Am asistat, pe de-o parte, la subminarea lentă a codului de valori tradiționale ce a călăuzit viața oamenilor în momentele importante ale existenței lor. Am văzut, pe de altă parte, cum s-au născut cîteva din noile idei și sentimente, menite să dea alt conținut timpului, să recupereze experiența trecutului sau să elaboreze o nouă imagine a patriei. S-ar putea spune că disoluția vechilor valori a fost însoțită de incorporarea altora, noi, și că de-a lungul acestui „transfer“ ființa omenască a parcurs o etapă decisivă în drumul ei spre modernitate. Cu acest proces, ne apropiem foarte mult de laboratorul sensibilității moderne. Ne apropiem doar, fiindcă mutațiile decisive aveau să se producă puțin mai tîrziu, în acea epocă, atît de sugestiv denumită, a „alfabetului de tranziție“<sup>3</sup>. Veacul XVIII nu este decît prefata ei. Dar, s-ar putea spune o dată cu J. L. Borges că „toate epocile sînt de tranziție“<sup>4</sup>. Important s-ar dovedi, în acest caz, să stabilim reperele tranziției și să definim tranziția însăși. Acea pe care o pregătește secolul XVIII aparține unei epoci decisive în asumarea destinului istoric, o epocă aflată sub semnul marilor evenimente ale istoriei noastre moderne. A fost cu atît mai firesc, în consecință, să-i deslușim geneza. Tipul uman în măsură să ilustreze acest proces în secolul XVIII este încă departe de a dobîndi pondere. De altfel, el nici nu a existat aîdoma, decît în reconstituirea noastră ipotetică, realitatea epocii fiind mult mai diversă și mai nuanțată decît am putea s-o bănuim. Ne lipsesc apoi alte verigi ale sensibilității capabile să definească tabloul ce ne interesează. În ce măsură este sugestivă conturarea sa? Și mai ales, cît de folositoare se dovedește?

Nu sîntem în măsură să judecăm noi înșine împlinirea sau nu a propriului demers. Dar s-ar putea răspunde în legătură cu implicațiile de ordin

general ale timpului de anchetă ca atare, justificînd — dacă mai este nevoie — rostul ei. Dispunem de o bogată istoriografie referitoare la formarea națiunii și a conștiinței naționale moderne, istoriografie ce oferă o premisă esențială pentru studiul identității naționale, fenomen complex prin care cercetările recente din lumea întreagă își propun, de fapt, o regîndire a istoriei popoarelor, nu doar ca entități politice, economice etc. ci și ca entități spirituale, psihologice. Istoria sensibilității își dovedește utilitatea și în acest sens, fiindcă ea ne poate introduce în realitățile cele mai intime ale existenței umane. N-am putea să înțelegem omul modern, animat de marile aspirații naționale și democratice, fără a-l înțelege ca om, scrutîndu-i acea sensibilitate de zi cu zi, care i-a însoțit întreaga existență. Spre acest univers ne-am îndreptat privirea, cu speranța de a oferi cîteva sugestii de meditații și cu dorința de a reveni asupra subiectului. Mica noastră incursiune într-o mare problemă se dorește astfel un punct de pornire spre noi căutări, iar rîndurile adunate între coperti — o carte „deschisă“.

## NOTE\*

### Argument

- 1 Apud Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 118.

### \* ABREVIERI:

ARMSI	= Academia Română. Memoriile Secțiunii Istoric
AARMSI	= Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istoric.
AIHAI	= Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A.D. Xenopol“
AIIN	= Anuarul Institutului de Istorie Națională
BAR	= Biblioteca Academiei Române
BCMI	= Buletinul Comisiunii Monumentelor Istoric
BOR	= Biserica Ortodoxă Română
BRV	= Bibliografia românească veche
Conv. lit.	= Convorbiri literare
ms.	= manuscris
NEH	= Nouvelles Études d'histoire



RA	= Revista Arhivelor
RdI	= Revista de istorie
RESEE	= Revue des études sud-est européennes
RI	= Revista istorică
RIAF	= Revista pentru istorie, arheologie și filologie
RIR	= Revista istorică română
RRH	= Revue roumaine d'histoire
SAI	= Studii și articole de istorie
SCIA	= Studii și cercetări de istoria artei
SMIMed	= Studii și materiale de istorie medie

- 2 Idem, *Eseu în istoria modelelor*, Ed. Științifică, București, 1972; Idem, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Ed. Univers, București, 1982.
- 3 Idem, *Dimensiunea umană...*, p. 134.
- 4 Frank Baasner, *L'Amour, l'Esprit et le Coeur: les origines de la «Sensibilité» des Lumières au XVII<sup>e</sup> siècle*, în *Papers on French Seventeenth Century Literature. Textes et Images*, XIV, 1987, No. 26, p. 236; Idem, *The Changing Meaning of «Sensibilité», în Studies in Eighteenth Century Studies*, XV, ed. O.M. Brack Jr., University of Wisconsin Press, Madison, 1985, p. 77.
- 5 Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England. 1500—1800*, „Weidenfeld and Nicolson“, London, 1977, p. 8.
- 6 Jean H. Hagstrum, *Sex and Sensibility. Ideal and Erotic Love from Milton to Mozart*, Chicago, London, 1980, p. 3; Peter Wagner, *Eros Revived. Erotica of the Enlightenment in England and America*, „Secker et Warburg“, London, 1988.
- 7 Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 158.
- 8 Răzvan Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1987, p. 120 și urm.
- 9 Dan A. Lăzărescu, *Imaginea României prin călători*, vol. I, Ed. Sport-Turism, București, 1985, p. 41.
- 10 *Dicționarul limbii române moderne*, Ed. Academiei, București, 1958, p. 761.
- 11 Ștefan Lemny, *Românii în secolul XVIII. O bibliografie*, Universitatea „Al. I. Cuza“, Iași, 1988.

### Societatea românească într-un voac de răseruce

- 1 Miron Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, ESPLA, București, 1956, p. 48.
- 2 Anton Maria del Chiaro, *Revoluțiile Valahiei*, trad. de S. Cris-Cristian, „Viața Românească“, Iași, 1929, p. 80.
- 3 N. Iorga, *Scrisori domnești*, Vălenii de Munte, 1912, p. 171.
- 4 Ion Neculce, *Opere*, ed. G. Ștrempel, Ed. Minerva, București, 1983, p. 791.

- 5 *Ibidem*, p. 304.
- 6 *Cronici moldovenesti*, ed. Aurora Ilieș, Ioana Zmeu, Ed. Minerva, București, 1987, p. 81.
- 7 *Cronici și povestiri românești versificate*, ed. Dan Simonescu, Ed. Academiei, București, 1967, p. 128.
- 8 D'Hauterive, *Memoriu asupra vechii și actualei stări a Moldovei*, București, 1902, p. 223, 227.
- 9 Eminescu — *Sens, timp și devenire istorică*, ed. Gh. Buzatu, Șt. Lemny, I. Saizu, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, 1989, p. 730.
- 10 *Cronici moldovenesti*, p. 86—87.
- 11 *Ibidem*, p. 721—723.
- 12 Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. VI, Iași, 1875, p. 373.
- 13 *Ibidem*, vol. I, ed. II, p. 67, 73.
- 14 *Ibidem*, p. 74—75.
- 15 N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, în *RI*, VII, 1921, p. 54.
- 16 Ion Istrate, *Barocul literar românesc*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 154.
- 17 Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, vol. II, p. 122—123.
- 18 Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 246.

#### **Lumea formelor și a culorii**

- 1 Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Repères à une histoire de la climatologie roumaine*, în *RRH*, XIX, 1980, nr. 2—3, p. 271; Toader Nicoară, *Variații climatice și mentalități colective în secolul XVIII și începutul secolului XIX*, în *Studii și comunicări*, Satu Mare, VII—VIII, 1986—1987. Între timp a apărut studiul Ioanei Constantinescu, *Climă, agricultură și societate în Țara Românească și Moldova sub fanarioși*, în *RdI*, tom. 42, 1989, nr. 3, p. 259—272.
- 2 Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în secolul Lumineilor*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 83.
- 3 Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *op. cit.*, p. 270.
- 4 D'Hauterive, *op. cit.*, 1902, p. 87.
- 5 William Wilkinson, *Starea Principatelor Române pe la începutul veacului trecut*, trad. Ionescu M. Dobrogeanu, în *Buletinul Societății Regale Române de Geografie*, LV, 1937, p. 218—219.
- 6 *Cronica Ghiculeștilor*, ed. Ariadna Camariano-Gioran, Nestor Camariano, Ed. Academiei, București, 1965, p. 499.
- 7 *Cronici moldovenesti*, p. 36.
- 8 *Ibidem*, p. 162.
- 9 J.C. Filitti, *Lettres et extraits concernant les relations des Principautés Roumaines avec la France (1728—1810)*, București, 1915, p. 11.
- 10 Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764—1815)*, ed. Dumitru Bălașa, Nicolae Stoicescu, Ed. Academiei, București, 1987, p. 70.
- 11 Ilie Corfuz, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975, p. 120.

- 12 *Cronica Ghiculeștilor, op. cit., p. 225.*
- 13 N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, p. 26—62.
- 14 Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. V, 1935, p. 12.
- 15 D'Hauterive, *op. cit., p. 324—325.*
- 16 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 667.
- 17 *Ibidem*, p. 225.
- 18 *Ibidem*, p. 195.
- 19 W. Wilkinson, *op. cit., p. 219.*
- 20 Ilie Corfus, *op. cit., p. 122.*
- 21 V.A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. II, București, 1892, p. 145.
- 22 *Miron Costin*, II, 1914, p. 32.
- 23 T. Codrescu, II, 1916, p. 174.
- 24 *Miron Costin*, IV, 1916, p. 235.
- 25 D'Hauterive, *op. cit., p. 243.*
- 26 *Istoria filosofiei românești*, vol. II, Ed. Academiei, București, 1980, p. 644.
- 27 Apud Dan A. Lăzărescu, *op. cit., vol. I*, p. 120—121.
- 28 *Ibidem*, p. 309.
- 29 *Ibidem*, p. 63.
- 30 *Ibidem*, vol. II, p. 64.
- 31 *Ibidem*, p. 184.
- 32 *Ibidem*, p. 321.
- 33 *Ibidem*, p. 328.
- 34 N. Iorga, *Un călător englez în țările românești înainte de Eterie*, în *Arhiva*, VII, 1896, 1—2, p. 11—12.
- 35 *Ibidem*, p. 17.
- 36 Dan A. Lăzărescu, *op. cit., vol. I*, p. 199.
- 37 *Cronica Ghiculeștilor, op. cit., p. 259.*
- 38 N. Iorga, *O gospodărie moldovenească la 1777 după socotelile cronicarului Ioniță Canta*, în *ARMSI*, VIII, 1927—1928, p. 105—116.
- 39 Dan Bădărău, Ioan Caproșu, *Iași vechilor zidiri*, Ed. Junimea, Iași, 1972, p. 309.
- 40 *Cronica Ghiculeștilor, op. cit., p. 679.*
- 41 N. Iorga, *loc. cit., p. 114.*
- 42 *Cronici moldovenești*, p. 68.
- 43 Apud Gheorghe Crutzescu, *Podul Mogoșoaiei*, Ed. Meridiane, București, 1987, p. 37.
- 44 N. Iorga, *Un călător englez...*, p. 26.
- 45 Corina Nicolescu, *Case, conace și palate vechi românești*, Ed. Meridiane, București, 1979, p. 46.
- 46 *Ibidem*, p. 85.
- 47 *Ibidem*, p. 86.
- 48 *Ibidem*, p. 89.
- 49 G.I. Ionescu-Gion, *Din istoria fanarioșilor*, București, 1891, p. 215.
- 50 Corina Nicolescu, *op. cit., p. 92.*
- 51 Ștefan Balș, *Vechi locuințe boierești din Gorj*, în *SCIA*, I, 1954, nr. 3—4, p. 83 și urm.
- 52 N. Iorga, *O gospodărie moldovenească*, p. 105—116 și A.A. Mureșianu, *Cîteva dovezi vechi de viață și cultură românească la Brașov*, în *Țara Birsei*, IV, 1932, nr. 3, p. 220—221.

- 53 Dan Bădărău, Ioan Caproșu, *op. cit.*, p. 330.
- 54 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 131.
- 55 Radu Rosetti, *Amintiri*, vol. I, *Ce-am auzit de la alții*, Iași, f.a., p. 96.
- 56 Gh. Ungureanu, *Veniturile și cheltuielile unei mari case boierești din Iași în anul 1816. Casa Roset-Roznovanu*, în *SAI*, I, 1956, p. 125—135.
- 57 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 53.
- 58 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 54.
- 59 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 28.
- 60 Radu Rosetti, *op. cit.*
- 61 *Cronici moldovenești*, p. 63; Del Chiaro, *op. cit.*, p. 23.
- 62 Rosario Assunto, *Scrieri despre artă*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1988, p. 70, 72.
- 63 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 226. Tot ce a scris Răzvan Theodorescu despre „orînduirea grădinilor“ ar fi făcut de prisos rîndurile noastre în acest sens; le-am păstrat totuși în ideea de a rotunji imaginea peisajului din epocă (*op. cit.*, vol. II, p. 145—148).
- 64 G.I. Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. 212.
- 65 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 52—53.
- 66 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 223.
- 67 Aurora Turcu, *Un document despre o casă țărănească din anul 1765*, în *SCIA*, V, 1958, nr. 2, p. 167—169.
- 68 Johann Jakob Ehrler, *Banatul de la origini pînă acum (1774)*, ed. Costin Feneșan, Ed. Facla, Timișoara, 1982, p. 45.
- 69 *Ibidem*, p. 49 și Francesco Grisellini, *Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*, ed. Costin Feneșan, Ed. Facla, Timișoara, 1984, p. 179.
- 70 N. Iorga, *Un călător englez...*, p. 34—35.
- 71 Poeții Văcărești, *Opere*, ed. Cornel Cîrstoiu, Ed. Minerva, București, 1982, p. 280.
- 72 N. Iorga, *loc. cit.*, p. 19.
- 73 Corina Nicolescu, *Istoria costumului de curte în țările române*, București, 1970, p. 217—218.
- 74 *Ibidem*, p. 143.
- 75 *Cronici moldovenești*, p. 48.
- 76 Corina Nicolescu, *op. cit.*, p. 98.
- 77 Gh. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 125—135.
- 78 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 171.
- 79 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 51.
- 80 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 47.
- 81 *Ibidem*, p. 119.
- 82 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 326—327.
- 83 *Ibidem*, p. 150.
- 84 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. II, p. 142.
- 85 *Ibidem*, p. 187.
- 86 *Ibidem*, p. 275.
- 87 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 30.

- 88 Francesco Griselin, *op. cit.*, p. 171.
- 89 N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII*, vol. I, București, 1901, p. 19.
- 90 Hubert Faensen, Vladimir Ivanov, *Arhitectura rusă veche*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 92.
- 91 *Ibidem*, p. 94.
- 92 *Ibidem*, p. 76.
- 93 N. Ghika-Budești, *Evoluția arhitecturii în Muntenia și în Oltenia*, în *BCMI*, 1936, p. 73.
- 94 *Ibidem*, p. 74—75.
- 95 *Ibidem*, p. 32—33.
- 96 Mihai Ispir, *Clasicismul în arta românească*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 18.
- 97 *Ibidem*, p. 12.
- 98 N. Ghika-Budești, *op. cit.*, p. 24—25.
- 99 *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, București, 1970, p. 118.
- 100 M. Ispir, *op. cit.*, p. 22.

### Crîmpeie din existența cotidiană

- 1 Georges Castellani, *La vie quotidienne en Serbie au seuil de l'indépendance. 1815—1839*, Hachette, Paris, 1967, 325 p.; Maurice Vaussard, *La vie quotidienne en Italie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris, 1959, 252 p. etc. Un studiu de referință la noi: Avram Andea, *Everyday Life in Romanian Society in the Century of Enlightenment. Tendencies of Modernization*, în vol. *Enlightenment and Romanian Society*, ed. Pompiliu Teodor, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
- 2 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 62—63.
- 3 N. Iorga, *Manuscrise din biblioteci străine relative la istoria românilor*, în *AARMSI*, XX, 1897—1898, p. 201—202.
- 4 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 22—23.
- 5 Radu Rosetti, *op. cit.*
- 6 Gh. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 129.
- 7 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, București, 1894, p. 143.
- 8 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 59.
- 9 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 308.
- 10 Radu Rosetti, *op. cit.*
- 11 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 45.
- 12 N. Iorga, *Un călător englez...*, p. 33.
- 13 G. Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română*, Ed. Medicală, București, 1988, p. 249.
- 14 Francesco Griselin, *op. cit.*, p. 183.
- 15 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 225.
- 16 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 319.
- 17 G. Brătescu, *op. cit.*, p. 325—326.
- 18 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 23.
- 19 G. Brătescu, *op. cit.*, p. 234.
- 20 *Ibidem*, p. 323.

- 21 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 45.
- 22 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 54—58.
- 23 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 249.
- 24 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 221.
- 25 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 57, 60.
- 26 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 181.
- 27 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. II, p. 69.
- 28 Gh. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 134.
- 29 Apud C. Bobulescu, *Lăutarii noștri*, București, 1922, p. 129.
- 30 Idem, *Lăutari și hori în pictura bisericilor noastre*, București 1939, p. 15, 57.
- 31 N. Iorga, *O gospodărie moldovenească*, p. 113.
- 32 C. Bobulescu, *Lăutarii noștri*, p. 154.
- 33 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 183.
- 34 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, vol. I, p. 309.
- 35 C. Bobulescu, *op. cit.*, p. 88.
- 36 *Ibidem*, p. 100—101.
- 37 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, I, p. 308.
- 38 N. Iorga, *Femeile în viața neamului nostru*, Vălenii de Munte, 1911, p. 117.
- 39 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 221.
- 40 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 50—51.
- 41 W. Wilkinson, *op. cit.*
- 42 N. Iorga, *Un călător englez*, p. 34.
- 43 G. Ungureanu, *loc. cit.*, p. 133.
- 44 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 64.
- 45 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 143.
- 46 *Ibidem*.
- 47 *Arhivele Basarabiei*, III, 1931, p. 272—273.
- 48 N. Iorga, *loc. cit.*, p. 19.
- 49 P.P. Panaitescu, *Un manuscris al efemeridelor lui Constantin Caragea*, în *BCMI*, III, 1924, p. 122.
- 50 W. Wilkinson, *op. cit.*, p. 225.
- 51 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, I, p. 115.
- 52 Ion Budai-Deleanu, *Scriseri inedite*, ed. Iosif Pervain, Ed. Dacia, Cluj, 1970, p. 79.
- 53 Dan A. Lăzărescu, *op. cit.*, II, p. 321.
- 54 *Ibidem*, vol. I, p. 257.
- 55 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 83, 87.
- 56 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 29.
- 57 N. Iorga, *Femeile...*, p. 134, 138.
- 58 Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 34.

### Viața Intros și Agape

- 1 Pierre Chaunu, *Pour l'histoire*, « Perrin », Paris, 1985, p. 338—339.
- 2 Idem, *Civilizația europeană*, vol. I, p. 132.
- 3 Mutațiile ce au survenit în secolul XVIII sînt analizate în scrieri ce studiază fenomenul erotic în lunga sa evoluție istorică: Andres Nygren, *Agape and Eros*,

Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982; Irvin Singer, *The Nature of Love*, vol. I—III, Chicago-London, 1966; Johan Chydenius, *Love and the Medieval Tradition*, in *Commentationes Humanarum Litterarum*, 58, 1977 [Helsinki], 1977. Dintre studiile referitoare anume la secolul XVIII, menționăm: Jean H. Hagstrum, *op. cit.*; Rita Goldberg, *Sex and Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, New York, 1984; Peter Wagner, *op. cit.*, etc.

- 4 A. Burguière, « *De Malthus à Max Weber* » : le mariage tardif et l'esprit d'entreprise, în *Annales ESC*, 27, 1972, no. 4—5, p. 1134; Peter Laslett, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge, 1977; Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 147.
- 5 Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, Ed. Univers, București, 1987, p. 239 și 241.
- 6 *Ibidem*, p. 373—374.
- 7 Andrei Pippidi, *Amour et Société : arrière-plan historique d'un problème littéraire*, în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1988, nr. 3, p. 17 și 22—23.
- 8 Virgil Căndea, *Introducere la Denis de Rougemont*, *op. cit.*, p. XV.
- 9 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 135. Din această perspectivă, fenomenul est-european a fost analizat și de Peter Laslett, pe baza unei statistici din Belgrad, *Age at Menage in Europe since the Eighteenth-Century*, în vol. *The Family in History*, ed. Theodor K. Rabb și Robert I. Rotberg, „Harper et Row”, New York, 1973, p. 28—42. Pentru evoluția familiei în epocă, mai ales Lawrence Stone, *op. cit.*; John R. Gillis, *For Better, for Worse. British Marriages. 1600 to the Present*, Oxford Univ. Press, New York, 1985.
- 10 Nicolae Boșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Ed. Facla, Timișoara, 1986, p. 34; G. Potra, *O foaie volantă ardeleană*, în *RIR*, XV, 1945, p. 215—217.
- 11 W. Wilkinson, *Tableau historique, géographique et politique de la Moldavie*, Paris, 1824, p. 131.
- 12 G. Potra, *loc. cit.*
- 13 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 39.
- 14 I. Ghica, *Opere*, vol. I, București, 1967, p. 147—148.
- 15 J.L. Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Neuchâtel, 1781, p. 194.
- 16 Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Gh. Guțu, Ed. Academiei, București, 1973, p. 313.
- 17 Cf. Vern L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, „John Wiley et Sons”, New York, 1976, cap. 12. *Byzantium and Eastern Orthodox Christianity*, p. 317—345.
- 18 G. Ștrempel (ș.a.), *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, Ed. Academiei, București, 1967, p. 45, 63—64, 199 etc.

- 19 Antim Ivireanul, *Opere*, ed. G. Ștrempel, Ed. Minerva, București, 1972, p. 377.
- 20 BAR. ms. rom. 1600, f. 12v-16.
- 21 *Ibidem*, f. 12.
- 22 *Cronici munteni*, ed. Mihai Gregorian, vol. I, E.P.L., București, 1961, p. 167.
- 23 *Scoala ardeleană*, ed. Florin Fugarin, vol. I, Ed. Minerva, București, 1983, p. 541.
- 24 *Cărțile populare în literatura românească*, ed. I.C. Chițimia, Dan Simonescu, vol. II, București, 1963, p. 302.
- 25 D. Stănescu, *Viața religioasă la români și influența ei asupra vieții publice*, București, 1906, p. 392.
- 26 *Arhivele Basarabiei*, IX, 1937, p. 47.
- 27 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 391.
- 28 *Legiuirea Caragea*, București, 1953, p. 72; *Codul Calimah*, București, 1958, p. 91; *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, București, 1959, p. 92.
- 29 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 321-327: *Despre ceremoniile de logodnă și de nuntă ale moldovenilor*.
- 30 C.I. Karadja, *O nuntă fanariotă*, în *RI*, IX, 1923, p. 85-87.
- 31 Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania, tipărite în limba română*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, nr. 73, 115, 158, 186.
- 32 V.A. Urechia, *op. cit.*, II, p. 147.
- 33 S.Fl. Marian, *Nunta la români*, București, 1892, p. 55.
- 34 Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *op. cit.*, nr. 35, 37, 85, 416.
- 35 Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 378-379.
- 36 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 395.
- 37 *Sobornicescul hrisev*, București, 1958, p. 28.
- 38 *Pravilniceasca condică*, București, 1957, p. 94.
- 39 *Arhivele Olteniei*, V, 1933, p. 207.
- 40 *Scoala ardeleană*, vol. I, p. 844.
- 41 N. Iorga, *Scrisori de femei*, Vălenii de Munte, 1932, p. 28-29.
- 42 *Scoala ardeleană*, vol. I, p. 845.
- 43 *Pravilniceasca condică*, p. 202.
- 44 *Ceasornicul domnilor*, ed. Gabriel Ștrempel, Ed. Minerva, București, 1976, p. 423.
- 45 N. Iorga, *op. cit.* p. 25.
- 46 *Conv. lit.*, XXV, 1891, p. 290.
- 47 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, « Gallimard », 1976, p. 41-45; Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Editions du Seuil, Paris, 1981.
- 48 Hurmuzaki, *Documente*, XIV, 1, p. 27
- 49 Dimitrie Cantemir, *op. cit.* p. 311.
- 50 P.P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, București, 1930, p. 200.
- 51 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 72.



- 72 J.L. Carra, *op. cit.*, p. 191.
- 73 *Cronici moldovenesti*, p. 40.
- 74 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 255—257 și vol. VII, p. 174—175.
- 75 *RI*, XIII, 1927, p. 145—146.
- 76 *BOR*, XLI, 1922, p. 602.
- 77 Th. Codrescu, I, 1915, p. 106.
- 78 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 369.
- 79 *Manualul juridic*, p. 143.
- 80 *Ibidem*, p. 142.
- 81 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 136—137.
- 82 *Ibidem*, p. 139.
- 83 A. Burguière, *loc. cit.*, p. 1129.
- 84 Pompei Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, vol. III, București, 1938, p. 238.
- 85 *Scoala ardeleană*, vol. I, p. 140.
- 86 N. Bocșan, *op. cit.*, p. 35.
- 87 *Arhivele Basarabiei*, IV, 1932, p. 283.
- 88 J.A. Flandrin, *Mariage tardif et vie sexuelle*, în *Annales*, 27<sup>a</sup>, 1972, nr. 6, p. 1354.
- 89 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 382, 385, 388; vol. VII, p. 113, 173.
- 90 *Ibidem*, vol. VII, p. 393; vol. VIII, p. 45.
- 91 *Ibidem*, vol. VI, p. 422—423.
- 92 *Ibidem*, vol. IV, p. 106.
- 93 *Ibidem*, p. 106—107.
- 94 *Ibidem*, p. 103—104.
- 95 *Poezie veche românească*, ed. Mircea Scarlat, Ed. Minerva, București, 1985, p. 127—129.
- 96 *Arhivele Basarabiei*, VI, 1934, p. 166—167.
- 97 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. IV, p. 101—102, 104.
- 98 *Ibidem*, vol V, p. 20—21.
- 99 *Ibidem*, vol. VI, p. 802.
- 100 *Ibidem*, vol. VI, p. 804.
- 101 *Pravilniceasca condică*, p. 78.
- 102 N. Bocșan, *op. cit.*, p. 34.
- 103 *Scoala ardeleană*, vol. I, p. 541—542.
- 104 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 473.
- 105 *Ibidem*, vol. V, p. 210—213.
- 106 *Ibidem*, vol. VII, p. 99.
- 107 *BAR*, ms. rom. 639; Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *op. cit.*, nr. 279—280.
- 108 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 398.
- 109 *Ibidem*, p. 422—423. Alt caz în *Arhivele Basarabiei*, IX, 1937, p. 28.
- 110 *Genealogia Cantacuzinilor*, ed. N. Iorga, București, 1902, p. 288.
- 111 *Scoala ardeleană*, p. 501.
- 112 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 324.
- 113 *Pravilniceasca condică*, p. 202.
- 114 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 313.
- 115 *Legiuirea Caragea*, p. 150.
- 116 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 455—457.
- 117 *Ibidem*, p. 445—446.

- 98 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V.
- 99 *Ibidem*, I, p. 378.
- 100 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 414.
- 101 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 96.
- 102 *Arhivele Olteniei*, V, 1933, p. 317.
- 103 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 417.
- 104 *Arhivele Basarabiei*, VI, 1934, p. 233.
- 105 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 405—408.
- 106 V.A. Urechia, *op. cit.*, VI, p. 419.
- 107 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 451.
- 108 *Ibidem*, p. 432.
- 109 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VI, p. 804—805.
- 110 *Ibidem*, XII, p. 457.
- 111 *Saeculum*, Ed. Junimea, Iași, 1977, p. 76.
- 112 A.D. Xenopol, *Epoca fanariotă*, Iași, 1892, p. 126.
- 113 V.A. Urechia, *op. cit.*, IV, p. 70.
- 114 *Arhivele Basarabiei*, VII, 1935, p. 44.
- 115 V.A. Urechia, *op. cit.*, VIII, p. 423.
- 116 *Ibidem*, IV, p. 198.
- 117 Dionisie Ecclesiarhul, *op. cit.*, p. 72.
- 118 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 18.
- 119 Cf. Predoslovie la *Catavasier*, București, 1781, Cf. *BRV*, III, p. 271.
- 120 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 255—257.
- 121 *Codul Calimah*, p. 105.
- 122 *Arhivele Basarabiei*, IX, 1937, p. 28.
- 123 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 435—440.
- 124 *Codul Calimah*, p. 107; *Legiuirea Caragea*, p. 76.
- 125 *Cărțile populare*, vol. I, p. 368.
- 126 Ștrempele, *Catalogul manuscriselor românești*, IV, p. 48.
- 127 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. X/A, p. 57.
- 128 *Ibidem*, vol. II, p. 439—440.
- 129 *Ibidem*, p. 301—302.
- 130 *Ibidem*, vol. V, p. 257.
- 131 Apud P. Samarian, *op. cit.*, vol. II, p. 383.
- 132 *Ibidem*, p. 386.
- 133 *Școala ardeleană*, vol. I, p. 92.
- 134 Pompei Samarian, *op. cit.*, vol. II, p. 384.
- 135 *The Construction of Homosexuality*, ed. David F. Greenberg, 1988, p. 439.
- 136 Maria Holban, *loc. cit.*, p. 108.
- 137 Martin Bondinger, *Catalogul cărților rare*, vol. III, Biblioteca Centrală Universitară, Iași, 1976, p. 7.
- 138 A. Burguere, *op. cit.*
- 139 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. XI, p. 93—95.
- 140 *Arhivele Basarabiei*, IX, 1938, p. 27.
- 141 *Cărțile populare*, vol. I, p. 14.
- 142 *Ibidem*, p. 91—92, 108.
- 143 *Ibidem*, vol. II, p. 71.
- 144 *Ibidem*, p. 89.
- 145 *Ibidem*, p. 91.

- 146 *Ceasornicul domnilor*, p. 452.
- 147 G. Ștrempel, *op. cit.*, vol. IV, p. 194--196; vezi și G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 65.
- 148 *Cronicari munteni*, vol. I, p. 464--465.
- 149 *RIR*, XIII, 1943, fasc. 4, p. 129.
- 150 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. X/A, p. 57.
- 151 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 361.
- 152 G. Gane, *Domnița Alexandrina Ghica și contele d'An-traigues*, București, 1937, p. 57.
- 153 *Cărțile populare*, vol. II, p. 17.
- 154 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 154.
- 155 S.Fl. Marian, *Nunta la români*, p. 1, 3.
- 156 *BAR*, ms. rom. 639, f. 6.
- 157 D. Stănescu, *op. cit.*, p. 525--526.
- 158 *Cultura creștină*, XIX, 1939, p. 667--671.
- 159 *BRV*, vol. III, p. 315; N. Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. II, p. 469.
- 160 *Cărțile populare*, vol. II, p. 91.
- 161 *Ibidem*, p. 130.
- 162 M. Kogălniceanu, *Colecțiune de modeluri de pictură religioasă*, în *RIAF*, I, 1883, p. 33.
- 163 D'Hauterive, *op. cit.*, p. 348.
- 164 *Miron Costin*, III, 1915, p. 95.

### Umbra lui Thanatos

- 1 *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, București, 1970, p. 72.
- 2 *Cărțile populare*, vol. I, p. XXX.
- 3 Apud Michel Vovelle, *Idéologie et Mentalité*, «La Découverte», Paris, 1985, p. 102.
- 4 Robert Favre, *La Mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*, Lyon, 1978; John McManners, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, University Press, Oxford ș.a., 1981.
- 5 Cf. Z. Păclișanu, *Statistique des Roumains de Transylvanie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, în *Revue de Transylvanie*, I, 1934, 2, p. 203--213; Louis Roman, *Démographie et société aux Pays Roumains*, în *RRH*, VI, 1980, 1, p. 283--295.
- 6 Ecaterina Negruți, *Satul moldovenesc în prima jumătate a secolului XIX. Contribuții demografice*, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, 1984, p. 103.
- 7 Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 142.
- 8 Petru Maior, *Propovedanii la îngroparea oamenilor morți*, ed. Elie Dăianu, Cluj, 1906, p. 36.

- 9 Natalia Giurgiu, *Populația Transilvaniei la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX*, în *Populație și Societate*, vol. I, Cluj, 1972, p. 120.
- 10 N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XVI, p. 17.
- 11 BAR, ms. 830, f. 123v-124.
- 12 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 183-184.
- 13 Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București 1973.
- 14 Andrei Caciora, Eugen Glück, *Evoluția demografică din comitatul Arad în secolul XVIII*, în *RA, L*, vol. 35, 1973, 2, p. 315-323 și Ecaterina Negruți, *op. cit.*, p. 88.
- 15 Ecaterina Negruți, *op. cit.*, p. 110.
- 16 Pompei Gh. Samarian, *Ciuma*, București, 1932, p. 150.
- 17 I. Bîrlea, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, 1909, p. 63-64.
- 18 Apud T. Codrescu, I, 1915, p. 77-78.
- 19 *Cronici moldovenesti*, p. 54.
- 20 Alexandru Elian ș.a., *Inscripțiile medievale ale României. Orașul București*, București, 1965, p. 437.
- 21 Ion Neculce, *op. cit.*
- 22 *Miron Costin*, III, 1915, p. 158.
- 23 Pompei Gh. Samarian, *op. cit.*, p. 225.
- 24 *Ibidem*, p. 70.
- 25 Ioan Bîrlea, *op. cit.*, p. 211.
- 26 Darius Pop, *Mărturii strămoșesti*, „Athenacum“, Satu Mare, 1938, p. 29.
- 27 V.A. Urechia, *Istoria românilor*, vol. II, p. 353.
- 28 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 76.
- 29 *Miron Costin*, VII, 1919, p. 49.
- 30 David Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
- 31 *Istoria Țării Românești*, ed. C. Grecescu, București, 1959, p. 42-44.
- 32 N. Iorga, *Știri despre veacul XVIII...*, în *AARMSI*, XXXII, 1910, p. 614-615.
- 33 *Cronici și povestiri...*, p. 195.
- 34 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 75-76.
- 35 N. Iorga, *Studii și documente*, XV, p. 261-262.
- 36 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 559.
- 37 Apud *Arhiva*, VII, 1896, p. 20.
- 38 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*
- 39 Maria Holban, *Pretinsele aventuri în Țara Românească ale unui pretins călător german din secolul XVIII*, în vol. *Izvoare străine pentru istoria românilor*, ed. Ștefan S. Gorovei, Universitatea „Al.I. Cuza“, Iași, 1988, p. 104.
- 40 Pompei Samarian, *Medicina*, vol. II, p. 436-437.
- 41 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 42.
- 42 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 61.
- 43 Maria Holban, *loc. cit.*, p. 104-105.
- 44 *Istoria Țării Românești*, p. 12.

- 45 Arh. St. Iași, col. doc. P. 1042/1 (înmormîntarea lui I. Balș, 10 martie 1779).
- 46 George D. Florescu, *Alaiul înmormîntării lui Alexandru N. Suțu Voievod la 20 ianuarie 1821*, București, 1932.
- 47 *Cronici moldovenesti*, p. 60.
- 48 V.A. Urechia, *op. cit.*, V, p. 49.
- 49 G. Brătescu, *op. cit.*
- 50 Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1983, p. 8.
- 51 Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 118.
- 52 G. Brătescu, *loc. cit.*
- 53 Pompei Gh. Samarian, *op. cit.*, vol. II, p. 436 și vol. III, p. 381.
- 54 *Arhivele Basarabiei*, III, 1931, p. 235.
- 55 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 47.
- 56 Francesco Grisellini, *op. cit.*, J.J. Ehrler, *op. cit.*
- 57 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 559, 561.
- 58 Dimitrie Cantemir, *op. cit.*
- 59 Del Chiaro, *op. cit.*, p. 47.
- 60 *AIIN*, V, 1930, p. 135—136.
- 61 J.J. Ehrler, *op. cit.*; Francesco Grisellini, *op. cit.*, p. 188.
- 62 Al. Elian, *Epigrame funerare grecești în epoca fanariotă*, în *SMIMed*, I, 1956, p. 331—341.
- 63 Ion Biberi, *Thanatos*, București, 1936, p. 25.
- 64 *Ibidem*, p. 60 și urm.
- 65 *AIIN*, V, 1930, p. 130.
- 66 T. Codrescu, *Uricariul*, vol. XXIV, 1895, p. 180.
- 67 *Ceasornicul domnilor*, p. 644.
- 68 Antonie Plămădeală, *Lazăr Leon Asachi în cultura română*, Sibiu, 1985, p. 468.
- 69 N. Iorga, *Scrisori de femei*, p. 24.
- 70 *Ibidem*, p. 30—32.
- 71 V.A. Urechia, *op. cit.*, II, p. 309.
- 72 BAR, ms. 3 110, 45—46v.
- 73 Ion Biberi, *op. cit.*, p. 71.
- 74 Al. Elian, *Inscripțiile*, p. 298, 238 și N.G. Dossios, *Studii greco-române*, fascicula II—III, Iași, 902, p. 64.
- 75 Al. Elian, *Epigrame funerare*.
- 76 N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XV, p. 184 și T. Codrescu, I, 1915 p. 169.
- 77 *Poezii Văcărești*, *Opere*, p. 322.
- 78 *Ceasornicul domnilor*, p. 261.
- 79 Petru Maior, *op. cit.*, p. 101.
- 80 Samuil Micu, *Propovedanii la îngropăciunea oamenilor morți*, ed. Ioan Nicorescu, Arad, 1907, p. 15.
- 81 T. Codrescu, I, 1915, p. 59.
- 82 BAR, ms. rom., 1318, f. 168.
- 83 Darius Pop, *op. cit.*, p. 94.
- 84 Samuil Micu, *op. cit.*, p. 18, 20, 24.
- 85 Petru Maior, *op. cit.*, p. 98.
- 86 BAR, ms. rom., 577, f. 105.

- 87 Petru Maior, *op. cit.*, p. 17.
- 88 I. Biberi, *op. cit.*, p. 8.
- 89 Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort*, Éditions du Seuil, 1977 p. 99. Printre numeroasele manuscrise pe această temă, unul a fost publicat în *T. Codrescu*, III, 1934, p. 170—171. Alt ms. intitulat: *Istoria morții carei iese în lume*, se află la BAR, ms. 1735, f. 29v—37v.
- 90 *AIIN*, V, 1930, p. 129—130.
- 91 BAR, ms. 1735, f. 146v.
- 92 *Ceasornicul domnilor*, p. 51.
- 93 Petru Maior, *op. cit.*, p. 196.
- 94 BAR, ms. rom., 1735, f. 120.
- 95 Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 469—470.
- 96 Petru Maior, *op. cit.*, p. 196.
- 97 Antim Ivireanul, *Didahii*, 1972, p. 190.
- 98 N. Iorga, *Scrisori*, p. 75.
- 99 Idem, *Studii și documente*, vol. XV, p. 19.
- 100 Samuil Micu, *op. cit.*, p. 46.
- 101 Darie Pop, *op. cit.*, p. 94.
- 102 Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 257.
- 103 Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 190—191.
- 104 *T. Codrescu*, IV, 1934, p. 138—139.
- 105 Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 475.
- 106 Petru Maior, *op. cit.*, p. 208.
- 107 Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 106.
- 108 *Trecut și viitor în medicină*, Ed. Medicală, București, 1981, p. 239.
- 109 G. Brătescu, *op. cit.*, p. 236—237.
- 110 Nicolae Bocșan, *op. cit.*, p. 41.
- 111 Nicolae Costin, *op. cit.*, p. 258.
- 112 Cf. Mircea Florian, *op. cit.*, p. 367—368.

### Sub semnul noilor idei și sentimente

- 1 J.A. Gurevich, *Time as a Problem of Cultural History*, în *Cultures and Time*, The UNESCO Press, Paris, 1976, p. 229.
- 2 Jean-Pierre Peter, *Temps de l'histoire et temps de l'historien*, în vol. *Entretiens sur le temps*, Sous la direction de Jeanne Hersch et René Poirier, Mouton, Paris, La Haye, 1967, p. 84—85.
- 3 G.J. Whitrow, *Time in History. The Evolution of our General Awareness of Time and Temporal Perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1988, p. 140.
- 4 Joel Saugnieux, *Le temps, l'espace et la presse au siècle des Lumières*, în *Cahiers d'histoire*, XXIII, 1978, nr. 3, p. 313—334 și vol. *Probability Time and Space in Eighteenth-Century Literature*, ed. Paula R. Backscheider, „AMS Press”, New York, 1979.

- 5 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. II, p. 416.
- 6 Germano Pattaro, *The Christian Conception of Time*, în vol. *Cultures and Time*, The UNESCO Press, Paris, 1976, p. 169—195.
- 7 Jacques Attali, *Histoire du temps*, „Fayard“, 1982, p. 118.
- 8 *Ibidem*, p. 188.
- 9 *Ibidem*, p. 178.
- 10 J.J. Ehrler, *op. cit.*, p. 122.
- 11 Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Ed. Cartea Românească, București, 1985; Ion Ghi-noiu, *Virstele timpului*, Ed. Meridiane, București, 1988.
- 12 I. Tanoviceanu, *Începuturile ceasornicăriei în Mol-dova*, în *RIAF*, X, 1909, p. 26—31.
- 13 *Cronicari munteni*, vol. II, p. 53.
- 14 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 259.
- 15 *Cronici moldovenești*, p. 61.
- 16 L. Baidaf, *Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1777). Ecouri din presa contemporană*, în *RI*, 1928, p. 113—114.
- 17 I. Tanoviceanu, *loc. cit.*, p. 31.
- 18 Daniel Barbu, *Arta brâncovenească : semnele timpului și structurile spațiului*, în vol. *Constantin Brâncoveanu*, București, Ed. Academiei, 1989, p. 233.
- 19 Jacques Attali, *op. cit.*, p. 102—106.
- 20 *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 285.
- 21 *Cronici și povestiri...*, p. 99.
- 22 V. A. Urechia, *op. cit.*, vol. VI, 1893, p. 462.
- 23 I. Corfus, *În legătură cu opera lui Mihai Cantacuzino*, în *RIR*, XVI, 1946, fasc. II, p. 136.
- 24 Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1983, p. 191.
- 25 *Ibidem*, p. 170—171.
- 26 Vasile Mioc, Damaschin Mioc, *Cronica observațiilor astronomice românești*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 39, 45, 79 și *Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului. Catalog*, București, 1985, p. 23.
- 27 *Cronici și povestiri*, p. 301.
- 28 Martin Bodinger, *op. cit.*, p. 46.
- 29 Miron Costin, III, 1915, p. 95.
- 30 Vasile Mioc, Damaschin Mioc, *op. cit.*, p. 52, 79.
- 31 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. V, p. 210—213; D. Stănescu, *op. cit.*, p. 455—457.
- 32 *BRV*, II, p. 337.
- 33 G. Brătescu, *op. cit.*
- 34 *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 138.
- 35 N. Iorga, *Manuscripte din biblioteci străine relative la istoria românilor*, în *AARMSI*, XX, 1897—1898, p. 202.
- 36 Jacques Le Goff, *Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand*, în *Annales, ESC*, 1960, nr. 3, p. 417—433.
- 37 D'Hauterive, *op. cit.*

- 38 Apud *Poezia veche românească*, p. 91.
- 39 Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ed. Virgil Cândea, Ed. Academiei, București, 1974, p. 31 (studiu introductiv).
- 40 *Ibidem*, p. 18—19.
- 41 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 531.
- 42 Leonid Boicu, *Principatele Române în raporturile politice internaționale (secolul al XVIII-lea)*, Ed. Junimea, Iași, 1986, p. 160 și urm.
- 43 Al. Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, EPL, București, 1968, p. 137.
- 44 *Ibidem*, p. 134.
- 45 *Ibidem*, p. 152.
- 46 *Ibidem*, p. 177.
- 47 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 37.
- 48 Dionisie Fotino, *Istoria generală a Daciei*, ed. G. Sion, vol. III, 1859, p. 172.
- 49 *BRV*, vol. II, p. 202.
- 50 *Ibidem*, p. 208, 345.
- 51 Mircea Tomescu, *Calendarele românești. Studiu și bibliografie*, Ed. Academiei, București, 1956.
- 52 G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești până la 1800*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1959, p. 267.
- 53 Al. Zub, *Cunoaștere de sine și integrare*, Ed. Junimea, Iași, 1986, p. 9—11.
- 54 A. Russo, *Opere complete*, ed. Lucian Predescu, Cugătarea, București, 1942, p. 107.
- 55 Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, ed. Pompiliu Teodor, Dumitru Ghișe, București, 1966, p. 39—40.
- 56 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 48 și urm.; 194 și III, p. 367.
- 57 Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 56, 75.
- 58 *RI*, VI, 1920, p. 269.
- 59 Antonie Plămădeală, *Lazăr Leon Asachi*, p. 56.
- 60 *Ibidem*, p. 250.
- 61 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 33.
- 62 Dimitrie Dan, *Mănăstirea și comuna Putna*, București, 1905, p. 46—48.
- 63 Melchisedec, *Chronica Romanului...*, vol. II, București, 1875, p. 186.
- 64 N.A. Ursu, *Un scriitor român necunoscut din secolul XVIII*, în *AIIAI*, XXIII/1, 1986, p. 252—253.
- 65 Remus Niculescu, *Gheorghe Asachi și începuturile litografiei în Moldova*, în *Studii și cercetări de bibliologie*, I, 1955, p. 72.
- 66 *Ibidem*, p. 77.
- 67 *AARMSI*, XXXIII, 1911, p. 254—255.
- 68 Teoctist, *În slujba ortodoxiei românești, a năzuințelor de unitate națională și de afirmare a culturii române*. Mitropolitul Iacob Putneanul, Mănăstirea Neamț, 1978, p. 36.
- 69 *Ibidem*.



- 70 Melchisedec, *op. cit.*, p. 50.
- 71 BOR, vol. II, 1875—1876, p. 326.
- 72 Tudor Mateescu, Marcel Ciucă, *Arhiva generală a Țării Românești*, în RA, LII, vol. XLVII, 1985, 2, p. 215.
- 73 M. Regleanu, *Alexandru Ipsilanti Voievod, protector al arhivelor*, în RA, XII, 1969, 1, p. 44.
- 74 Apud Mihai Maxim, *Din istoria relațiilor româno-otomane. „Capitulațiile“*, în *Anale*, XXVIII, 1982, 6, p. 67.
- 75 Dionisie Ecclesiarhul, *op. cit.*, p. 6—7.
- 76 Apud Andreas Wolf, *Beitrage zu einer statistisch-historischen Beschreibung Fuerstenthums Moldau*, vol. II, Sibiu, 1805, p. 18.
- 77 Dionisie Ecclesiarhul, *op. cit.*, p. 7.
- 78 Ștefan S. Gorovei, *Un cărturar uitat: logofătul Grigoraș*, în AIIAI, XXIII/2, 1986, p. 683.
- 79 Apud D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul XVIII. Starea ei culturală și materială*, București, 1915, p. 165.
- 80 BOR, VII, 1883, p. 361.
- 81 *Ibidem*, p. 362. Aceeași argumentare și în anafora Divanului din 1820, p. 373—382.
- 82 Corneliu Dima-Drăgan, Mihai Caratașu, *Un catalog necunoscut al bibliotecii mănăstirii Hurezu*, în BOR, LXXXVII, 1969, 5—6, p. 590—625; Mihai Caratașu, *Știri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din București în secolul XVIII*, în *Studii și cercetări de bibliologie*, XIII, 1974, p. 133—150.
- 83 Ștefan S. Gorovei, *loc. cit.*, p. 686 și nota în AIIAI XXII/2, 1985, p. 806.
- 84 Iosif E. Naghiu, *Contribuții la istoria mănăstirii Pingărași, în Mitropolia Moldovei și Sucevei*, LVI, 1800, 1—2, p. 156—159. Același text a fost publicat cu 70 de ani mai înainte chiar de acela care l-a descoperit: Ioan Antonovici, *Un manuscris din mănăstirea Pingărașilor, județul Neamț*, în RIAF, X, 1909, p. 70—76.
- 85 N. Iorga, *Istoria țării prin cei mici*, p. 61—62.
- 86 Cf. Al. Dușu, *Alexandria ilustrată de Năstase Negrule*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 5—33.
- 87 E. Vîrtosu, *O satiră în versuri...*, în SMIMed, 1957, p. 471.
- 88 Ioan Antonovici, *op. cit.*, p. 71.
- 89 Al. Dușu, *Coordonate*, p. 219.
- 90 BRV, vol. II, p. 371.
- 91 D. Furtună, *op. cit.*, p. 164.
- 92 Al. Dușu, *op. cit.*, p. 120.
- 93 *Ibidem*, p. 156.
- 94 Vasile Gh. Durak, *Ilarion, episcop al Argeșului*, București, 1900, p. 16—17.
- 95 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 75.
- 96 Hurmuzaki, *Documente*, XIII/2, p. 416.
- 97 *Ibidem*, p. 452.

- 98 *Istoriile domnilor Țării Românești*, ed. Constantin Grecescu, București, 1963, p. LII.
- 99 *Ibidem*, p. LX, nota 2. Cf. G. Dem. Theodorescu, *Originea Mavrocordăților*, în *Arhiva*, V, 1894, p. 294—300.
- 100 *Ibidem*, p. LXII.
- 101 D. Russo, *Cronica Ghiculeștilor, 1695—1754, o nouă cronică a Moldovei*, în *Buletinul Comisiei Istorice a României*, II, 1916, p. 4.
- 102 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 351.
- 103 Apud Florin Constantiniu, *Constantin Mavrocordat*, Ed. Militară, București, 1985, p. 167.
- 104 N. Iorga, *Știri nouă despre biblioteca Mavrocordăților și despre viața muntenească în timpul lui Constantin-Vodă Mavrocordat*, în *ARMSI*, VI, 1927, p. 135—170; V. Mihordea, *Biblioteca domnească a Mavrocordăților. Contribuții la istoricul ei*, în *ARMSI*, XXII, 1939—1940, p. 359—419.
- 105 Fl. Constantiniu, *op. cit.*, p. 175.
- 106 *Ibidem*, p. 176.
- 107 N. Iorga, *Mărunțișuri istorice culese în Ungaria*, Budapesta, 1, 1904, p. 58—61.
- 108 Adolf Armbruster, *Historiographische Beziehungen zwischen der Moldau und der Kronstadt zur Zeit des Fürsten Constantin Mavrocordatos (1742—1743)*, în *RESEE*, XIII, 1975, 1, p. 54 și urm.
- 109 D. Russo, *loc. cit.*, p. 5.
- 110 Apud Matei D. Vlad, *Două decenii pe tronul țărilor române. Grigore II Ghica*, în *Magazin istoric*, 1984, 2, p. 5—9.
- 111 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 599 și 611.
- 112 *Ibidem*, p. 261.
- 113 N. Iorga, *Cea dintii vizită românească la monumente istorice și opera lui Grigore Matei Vodă Ghica*, în *BCMI*, XIX, 1926, p. 143—146.
- 114 *Ibidem*.
- 115 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 347.
- 116 Matei D. Vlad, *loc. cit.*, p. 8.
- 117 Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*, București, 1939.
- 118 Cf. V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. VII, p. 55—57 și, mai recent, M. Regleanu, *Alexandru Ipsilanti voievod, protector al arhivelor*, în *RA*, XII, 1969, nr. 1, p. 43—46.
- 119 Cornel Cîrstoiu, *Ienache Văcărescu. Viața și opera*, Ed. Minerva, București, 1974, p. 85.
- 120 D. Russo, *loc. cit.* p. 4.
- 121 *Cronica Ghiculeștilor*, p. 229.
- 122 *Ibidem*, p. 681.
- 123 *Ibidem*, p. 583.
- 124 *Ibidem*, p. 233.
- 125 *Ibidem*, p. 643.

- 126 I.C. Filitti, *Cărți vechi*, în *RI*, X, 1924, p. 111—112, care reținea informația din *La storia dell'anno...*, apărută la Veneția și Amsterdam, f.a.
- 127 Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române, 1750—1831*, Ed. Academiei, București, 1972, p. 144.
- 128 Virgil Joița, *Între politică și istorie în epoca Luminilor*, în vol. *Marele Mircea Voievod*, Ed. Academiei, București, 1987, p. 313—314.
- 129 V. Georgescu, *op. cit.*, p. 144—145.
- 130 Virgil Joița, *loc. cit.*
- 131 Mihai Maxim, *Cu privire la înțelegerile de pace româno-otomane din timpul domniei lui Mircea cel Mare*, în vol. *Marele Mircea Voievod*, p. 395—396.
- 132 Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines, 1769—1830*, București, 1970, p. 41—42.
- 133 N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XI, p. 193—195.
- 134 *Documente privind istoria României. Răscola din 1821. Izvoare narative*, vol. V, București, 1962, p. 531.
- 135 *Ibidem*, p. 535.
- 136 *Ibidem*, p. 550.
- 137 A. Sacerdoțeanu, *Arhiva generală la Mitropolie*, în *RA*, VII, 1947, 2, p. 393—394.
- 138 Corneliu Istrati, *Știri despre documente moldovenești în Transilvania la 1819*, în *RA*, X, 1967, 2, p. 181.
- 139 Mihai Maxim, *Din istoria relațiilor româno-otomane...*, p. 66, nota 157.
- 140 Mihail Fănescu, *Condica județului și logofetii condicari*, în *RA*, XI, 1968, 1, p. 80.
- 141 *Catalogul documentelor moldovenești*, vol. V, București, 1974, p. IV.
- 142 Ion Strătescu, Victoria Strătescu, *Din istoria unui fals*, în *RA*, LX, vol. XLV, 1983, 3, p. 293—295.
- 143 Andrei Rădulescu, *Juristul Andronache Donici*, în *ARMSI*, XI, 1930, p. 217.
- 144 Teodor Codrescu, *Uricariul*, vol. IV, 1857, p. 207—208, 300—310.
- 145 *Ibidem*, p. 325—343.
- 146 *Ibidem*, p. 327, 330.
- 147 Dan Smionescu, *Probleme de educație și învățămînt în literatura parenetică*, în *Omagiu lui Petru Constantin-Scutariu-Iași...*, 1965, p. 714.
- 148 S. Iancovici, Tudor Vladimirescu. *Documente și date noi*, în *RA*, XXXII, 1970, 2, p. 588.
- 149 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 38.
- 150 Iuliu Tuducescu, *Comoara. Un act de superstiție petrecut în București, anchetat și judecat în anul 1796*, în *RA*, I, 1924—1925, 1—3, p. 60.
- 151 C. Erbiceanu, *Manuscrise vechi aflate în biblioteca Sf. Mitropolii a Moldovei*, în *Revista teologică*, III, 1895, p. 42 și 271—272.

- 152 Apud ediția lui N. Edroiu, *Începuturile literaturii economice românești. 1780—1810*, Cluj-Napoca, 1978, p. 71; N. Iorga, *Ceva mai mult despre țările noastre în veacul XVIII*, în *AARMST*, XXXVIII, 1916, p. 804—805; E. Vîrtoșu, *loc. cit.*, p. 524—526; Andronache Donici, *Manual juridic*, București, 1959, p. 17.
- 153 Al. Zub, *Biruit-au gîndul. Note despre istorismul românesc*, Ed. Junimea, Iași, 1983.
- 154 Gh. Platon, *Geneza revoluției române de la 1848*, Ed. Junimea, Iași, 1980, p. 235.
- 155 Salaberry, *Essai sur la Valachie et la Moldavie*, Paris, 1821, p. 52.
- 156 Ștefan Lemny, *Originea și cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Ed. Minerva, București, 1986.
- 157 N. Iorga, *Studii și documente*, vol. III, 1901, p. 94.
- 158 Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. II, Iași, 1852, p. 268.
- 159 *BOR*, XI, 1887, p. 343.
- 160 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, București, 1891, p. 95.
- 161 Salaberry, *op. cit.*, p. 46—47.
- 162 *BRV*, vol. II, p. 199.
- 163 Th. Codrescu, *op. cit.*, p. 58—64.
- 164 Vlad Georgescu, *Ideile politice*, p. 165, nota 16.
- 165 *BRV*, vol. I, p. 484 și vol. II, p. 93, 113.
- 166 *Arhiva istorică a României*, I, 1864, 1, p. 54.
- 167 Vlad Georgescu, *Mémoires*, p. 43.
- 168 *BOR*, XXIII, 1899—1900, p. 538—539.
- 169 *BOR*, XVI, 1892—1893, p. 395.
- 170 Ilie Gheorghiță, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, M-reă Neamț, 1946, p. 149.
- 171 *BRV*, II, p. 406.
- 172 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 165, nota 15.
- 173 *BRV*, II, p. 202.
- 174 *Ibidem*, nr. 395, 415.
- 175 *Ibidem*, p. 234.
- 176 *BOR*, XIII, 1889—1890, p. 675.
- 177 *BAR*, Ms. rom., 1651, f. 45v.
- 178 *Datorințele subdaților către monarhul lor...*, Buda, 1805; *Datorințele supușilor...*, Buda, 1806.
- 179 *Pentru dragostea patriei*, ms. V—7, p. 5—6 nenum. și ms. V—10, p. 12—15, ambele la Biblioteca Centrală Universitară „M. Eminescu”, Iași.
- 180 *Ispită sau cercare pentru patriotism*, ms. rom. 1651, la *BAR*; *Manual de patriotism*, Iași, 1829.
- 181 V.A. Urechia, *op. cit.*, vol. I, p. 95 nota 2.
- 182 C.D. Aricescu, *Acte justificative la istoria revoluțiunii române de la 1821*, Craiova, 1874, p. 18.
- 183 Ioan Molnar (Piuariu), *Economia stupilor*, Viena, 1785.
- 184 Paul Cornea, *op. cit.*, p. 212.
- 185 Ștefan Lemny, *De la patriotismul medieval la patriotismul modern*, în *AIIAI*, XXI, 1984, p. 453—461.
- 186 *BRV*, vol. III, p. 35.
- 187 *Ibidem*, vol. II, p. 78.

- 188 *Datorințele subdaților către monarhul lor...*, p. 53.
- 189 R. Rosetti, *Arhiva senatorilor din Chișinău*, partea III, București, 1909, p. 175.
- 190 A. Rădulescu, *Juristul Andronache Donici*, București, 1930, p. 235.
- 191 Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme...*, p. 95.
- 192 Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, București, 1966, p. 48.
- 193 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 166.
- 194 Emil Virtosu, *Versuri inedite despre 1821*, în *R.A.*, III, 2, 1939, p. 341.
- 195 *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, I, București, 1959, p. 258—259.
- 196 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 165.
- 197 E. Virtosu, *1821. Date și fapte noi*, București, 1832, p. 210—212.
- 198 Paul Cornea, *op. cit.*, p. 208.
- 199 *Ibidem*.
- 200 Ștefan Lemny, *L'École transylvaine et l'idée de patrie*, în *RRH*, nr. 2, 1984.
- 201 I.C. Filitti, *Frământările politice și sociale din Principatele Române*, București, 1932, p. 113.
- 202 Nicolae Isar, *Contribuții privind ideologia social-politică din Principatele Române în prima jumătate a secolului XIX*, București, 1973, p. 13—18.
- 203 Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, p. 168.
- 204 Paul Mihail, *Manuscrise românești din biblioteca Mitropoliei Moldovei*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, LXI, 1975, nr. 1—2, p. 158.
- 205 Paul Cornea, *op. cit.*, p. 213.
- 206 N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XXIV, p. 87.
- 207 Petru Maior, *Scrisori și documente inedite*, ed. Nicolae Albu, EPL, București, 1968, p. 134.
- 208 E. Virtosu, *Tudor Vladimirescu. Glose. Fapte și documente noi (1821)*, București, 1927, p. 81.
- 209 A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ed. III, 1932, vol. IX, p. 129.
- 210 N. Iorga, *op. cit.*, XXI, p. 365.
- 211 Antim Ivireanul, *Predici*, București, 1962, p. 296.
- 212 Al. Dușu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, p. 84.
- 213 *BRV*, vol. II, p. 385.
- 214 Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 16.
- 215 Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1970, p. 41.
- 216 C. Erbiceanu, *Cronicarii greci cari au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888, p. 296.
- 217 Vlad Georgescu, *Ideile politice*, p. 81.
- 218 Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Literatura în limba greacă din Principatele Române*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 222—223.
- 219 Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 81.

- 220 *Conv. lit.*, XXXV, 1901, nr. 2, p. 167.
- 221 Al. Duțu, *Literatura comparată*, p. 165—190.
- 222 Roland Mortier, *Unité ou scission du siècle des Lumières*, în *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, p. 1220.
- 223 Al. Duțu, „*Ethic Scherzi and Delectation*“. A Chapter in the History of South East-European Mentality, în *Balkan Studies*, XIII, 1972, nr. 2; idem, *Intelligence et imagination à l'aube des cultures modernes sud-est européennes*, în *RESEE*, XVII, 1979, nr. 2; etc.
- 224 Idem, *Literatura comparată*, p. 179.
- 225 Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate*.
- 226 Cătălina Velculescu, *Continuitate și salt în transmiterea variantelor Letopisețului Cantacuzinesc*, în *Revista de istorie și teorie literară*, 25, 1976, nr. 1, p. 52—59.
- 227 Al. Duțu, *Intelligence et imagination*, p. 313.
- 228 Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, p. 65.
- 229 Al. Zub, *Biruit-augîndul*, p. 52—57.
- 230 *Ibidem*, p. 54, 60.
- 231 Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Ed. Minerva, București, 1975, p. 79.
- 232 D. Ghișe, P. Teodor, *Fragmentarium iluminist*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 82.
- 233 *Ibidem*, p. 783—784.
- 234 Cornelia Papacostea-Danielopolu, *op. cit.*, p. 194.
- 235 Al. Duțu, *Coordonate*, p. 212—222; idem, *Ethics Scherzi and Delectation*, p. 274—276.
- 236 Idem, *Dimensiunea umană...*, p. 210.
- 237 R. Mauzi, *L'idée de bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1960.
- 238 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. II, p. 342.
- 239 Tudor Vîanu, *Dicționar de maxime comentat*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 91—92.
- 240 *BRV*, vol. II, p. 29—31.
- 241 *Ibidem*, p. 57.
- 242 *Ibidem*, p. 108.
- 243 *Ibidem*, p. 125.
- 244 Dionisie Eclesiarhul, *op. cit.*, p. 37.
- 245 Mircea Avram, *Calendare sibiene*, Sibiu, 1979, p. 62—63.
- 246 *Școala ardeleană*, vol. I, p. 862.

### În loc de concluzii

- 1 Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, vol. II, p. 122.
- 2 Pierre Chaunu, *op. cit.*, vol. I, p. 78.
- 3 Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, Ed. Cartea Românească, București, 1986.
- 4 *Ibidem*, p. 7.

# INDICE

## A

Aaron Vasile 113  
 Agathon, episcop 160  
 Agrippina 202  
 Ahile 202  
 Ainslie Robert 40  
 Albu Nicolae 232  
 Alecsandri Vasile 197  
 Alexandru cel Bun 164, 169, 179  
 Alexandru Iliaş 169  
 Alexandru Lăpuşneanu 165  
 Alexandru Macedon 166  
 Alinaj 44  
 Amfilohie Hotiniul 181  
 Amsterdam 230  
 Andrea Avram 216  
 Antim Ivireanul 24, 78, 79, 84, 134, 143, 180, 196, 219, 225, 232  
 Antonovici Ioan 228  
 Apafi Mihai 166  
 Arad 120  
 Aricescu, C. D. 231  
 Ariès Philippe 224, 225  
 Aristotel 200  
 Armbruster Adolf 229  
 Asachi Gh. 161, 190  
 Asachi, Lazăr Leon 134, 142—144, 159  
 Assunto Rosario 48, 215  
 Attali J. 226  
 Avram Mircea 233

## B

Baasner Fränk 212  
 Bacău 120, 153  
 Baidaf L. 226  
 Balechon, Genevieve 54  
 Balş Iordache 70  
 Balş Lupu 194  
 Balş Ştefan 214  
 Banat 13, 50, 90, 148

Bánffy 39  
 Barbu Daniel 226  
 Barcsay Avram 111  
 Baumeister 158, 198, 201  
 Baur 54  
 Bădărău Dan 214  
 Băjeşti 43  
 Bălaşa Dumitru 213  
 Bălcescu Nicolae 197  
 Beldiman Alecu 199  
 Benvenuto Lorenzo 149  
 Bernea E. 226  
 Berthould Émile 148  
 Biberi Ion 224, 225  
 Binder Paul 213  
 Bistriţa 121, 162  
 Birgău 121  
 Birlad 29, 33, 38  
 Birlea I., 223  
 Blaga Lucian 32  
 Blaj 79, 81  
 Bobulescu C. 217  
 Boeşa 23  
 Bocşan N. 218, 220, 225  
 Bodinger Martin 221, 226  
 Bogdan Manolache 19, 124  
 Bohotin 49  
 Boicu Leonid 227  
 Borges, J. L. 209  
 Borşa 49  
 Boscovici 33  
 Bossuet 117  
 Botoşani 38, 196  
 Brack, O.M.Jr. 212  
 Braşov 23, 41, 44, 187  
 Bratislava 170  
 Brăila 174  
 Brăiloiu Dosóthei 149  
 Brătescu G. 216, 224, 225  
 Brâncoveanu Constantin 39, 123, 124, 148  
 Bruckenthal, Samuel 39, 48  
 Bucovina 118, 161  
 Bucşănescu Sandru 19

București 15, 34, 37, 39,  
40, 44, 56, 104, 124, 126,  
149, 180, 204  
Budai Deleanu, Ion 55, 71,  
113, 217  
Buffon 147  
Bullough, Vern L. 218  
Burguiere A. 218, 220, 221  
Buzatu Gh. 212

## C

Caciora Andrei 223  
Calist 200  
Callimachi Gavril 142, 156,  
188  
Callimachi Grigore 136, 172  
Callimachi Ioan 24, 72  
Callimachi Scarlat 17, 82,  
178, 179  
Camariano Nestor 213  
Camariano-Gioran, Ariadna  
213  
Cănanău Ianco 196  
Canta Ioniță 44, 45, 47—49,  
67, 181  
Cantacuzino C. 24, 135, 181,  
202  
Cantacuzino C., postelnic 134  
Cantacuzino Ioan 185  
Cantacuzino Marieta 111  
Cantacuzino Mihai 150, 153,  
175, 176, 181  
Cantacuzino Șerban 111  
Cantacuzino Ștefan 124, 151,  
184  
Cantemir Dimitrie 13, 24,  
42, 55, 77, 82, 86, 90,  
100, 119, 127, 131, 154,  
173, 179, 181, 201, 218,  
223, 224, 227, 233  
Caproșu Ioan 214  
Caragea Constantin 70  
Caragea Ion 17, 82, 121  
Caratașu Mihai 228  
Carol XII 14  
Caronni 33, 71  
Carp V. 137  
Carpați 12, 34  
Carra, J. L. 32, 53, 68,  
71, 77, 87, 218, 220  
Cassirer Ernst 197, 232  
Castellan Georges 216  
Cazimir Ștefan 233

Călinescu G. 222  
Căscioarele 162  
Cândea Virgil 75, 218, 227  
Cernovodeanu Paul 213  
Chaunu Pierre 27, 73, 75,  
89, 147, 213, 217, 218,  
220, 222, 226, 233  
Chesarie 156, 188  
Chinnamos 165  
Chiperești 23  
Chișinău 137  
Chițimia, I. C. 219  
Chydenius Johan 218  
Cicero 202  
Ciorogirla 23  
Cipru 19  
Ciucă Marcel 228  
Cîmpulung Muscel 67  
Cîrstoiu Cornel 229  
Cioșca 123  
Cluj 39, 106  
Codrescu Th. 213—230  
Conachi C. 174  
Conachi Costache 55, 113,  
206  
Condillac 159  
Condorcet 199  
Constantinescu Ioana 213  
Constantiniu Florin 229  
Constantinopol 19, 99, 153  
Corfus Ilie 213, 214, 226  
Coridaleu Teofil 200  
Cornea Paul 212, 232  
Correggio 54  
Corvin Matei 149  
Cosma, mitropolit 94  
Costin Miron 11, 24, 151, 212  
Costin Nicolae 55, 134, 175,  
225  
Cotnari 38  
Craiova 38  
Craven Lady, 41, 42, 48  
Crăsnaru 43  
Cris-Cristian S. 212  
Crutzescu Gh. 214  
Cucuteni 107  
Curtișoara 43  
Cuza Ioan 19, 124

## D

Dacia 177  
D'Alembert 158



D'Antraigues 112  
 Damaschin Ioan 152  
 Dan Dimitrie 227  
 Dapontes Constantin 170, 181  
 Darius 166  
 Del Chiaro 37, 42, 53, 62,  
 65, 72, 78, 103, 104, 123,  
 128, 134, 212, 215, 217,  
 218, 224  
 Democrit 203  
 Depasta 171, 181, 198  
 Diderot 203  
 Dima-Drăgan, Corneliu 228  
 Dionisie Eclesiarhul 29, 87,  
 104, 125, 159, 162—164,  
 180, 181, 204, 213, 221,  
 223, 227, 230  
 Dionisie Lupu 188  
 Dobrogea 13  
 Docnecea 23  
 Domitian 179  
 Donici, vornic 174  
 Donici Andronache 82, 89,  
 179, 231  
 Dosoftei 24  
 Dragoș Vodă 167, 177  
 Drăgănești, Olt 116  
 Drozdov Filaret 159  
 Duca Alexandru 172  
 Dudaș Florian 226  
 Dudescu 42, 48  
 Dumitrache 152, 181  
 Dunărea 28, 29, 43  
 Durak, Vasile Gh. 228  
 Duțu Al. 5, 155, 167, 200,  
 211—212, 227, 228, 232,  
 233

## E

Ecaterina II 178  
 Eder, J. C. 71  
 Edroiu Nicolae 231  
 Ehrler, J. J. 49, 50, 53,  
 54, 63, 65, 127, 131, 132,  
 148, 215—217, 223, 224,  
 226  
 Elian Al. 223, 224  
 Elveția 33  
 Eminescu 17  
 Epictet 203  
 Erbiceanu C. 230, 232  
 Eteria 16  
 Etienne André 106

Eugen de Savoia 148  
 Europa 11, 20, 21, 32, 33,  
 40, 50, 68, 114, 120

## F

Faensen Hubert 216  
 Favre Robert 222  
 Fănescu M. 230  
 Febvre Lucien 5, 6  
 Féline 114  
 Fierăști 43  
 Filitti, J.C. 213, 230, 232  
 Filstich Johann 170  
 Flandrin, J.-L. 219, 220  
 Flavius 165  
 Florescu, George D. 224  
 Florian Mircea 224, 225  
 Fotino Dionisie 54, 67, 156,  
 181, 227  
 Foucault Michel 219  
 Frederic II 149  
 Frobenius 32  
 Fugariu Florin 219  
 Furtună Dumitru 228

## G

Galați 38  
 Gane C. 222  
 Georgescu Vlad 230—232  
 Gessner Salomon 198  
 Gheorgachi 172  
 Gheorghită Ilie 231  
 Gherasim Putneanul 160, 161  
 Ghergheli de Ciocotîș, Vasile  
 65  
 Ghica Alexandrina 112  
 Ghica Grigore 17, 28, 58,  
 124, 126, 131, 149, 155,  
 167, 171, 172 190  
 Ghica Ion 77  
 Ghica Matei 30, 37  
 Ghika-Budești N. 216  
 Ghinoiu Ion 222, 226  
 Ghișe Dumitru 227, 233  
 Gillis John 218  
 Girard 6  
 Giurgiu 105  
 Giurgiu Natalia 223  
 Glück Eugen 223  
 Goldberg Rita 218  
 Golești 43

Gorovei, Șt. S. 223, 228  
 Göttingen 62  
 Grădișteanu Șerban 186, 193  
 Greceanu C. 229  
 Greceanu Nicolae 193  
 Greenberg David 221  
 Grigoraș logofătul 164, 165  
 Gregorian M. 219  
 Grigorie al Tesalonicului 202  
 Griselinî Francesco 53, 54,  
 64, 68, 71, 119, 128, 130—  
 132, 215, 217, 223, 224  
 Groșerea 43  
 Guevara Antonio 134, 138  
 Gurevich, J. A. 146, 225  
 Gyémánt Ladislau 219, 220

## H

Hagstrum, Jean H. 212,  
 218  
 Hajdău, Gh. 186, 195  
 Hangerli C. 29, 87, 91, 104,  
 125  
 Hauterive, d' 16, 28, 29,  
 33, 54, 64, 67, 71, 112,  
 154, 212—215, 217, 222  
 Hercclit 203  
 Hersch Jeanne 225  
 Hochmeister 113  
 Holban Maria 221, 223  
 Holbein 135  
 Holboca 23  
 Hope Thomas 173  
 Horea 123  
 Horodniceni 118  
 Hotin 13, 173, 174  
 Hudici Grigore 202  
 Hurmuzaki 219, 226  
 Huși 81

## I

Iacob Putneanul 161  
 Iacob Stamati 106, 123  
 Iancovici S. 231  
 Iași 18, 34—39, 40, 47,  
 58, 59, 62, 68, 69, 90,  
 121, 122, 124, 137, 149,  
 153, 166, 204  
 Ilieș Aurora 212  
 Ioan Constantin 174

Ionescu-Gion, G. I. 214  
 Iorga Nicolae 8, 55, 150,  
 170, 172, 212—215, 219,  
 220, 223, 224, 226, 228—  
 231  
 Iosif II 21, 82, 90  
 Ipsilanti Al. 40, 91, 156,  
 162, 180, 184, 204  
 Isar Nicolae 230, 232  
 Ispir Mihai 216  
 Istanbul 13  
 Istrate Ion 213  
 Istrati Cornellu 230  
 Ivanov Vladimir 216  
 Iznik 40

## J

Jijia 49, 50  
 Joița Virgil 230  
 Jora Toader 202

## K

Karadja, C.I. 219  
 Kaunitz 51  
 Kastrisios Malakis 202  
 Katsaitis, Marcos A. 103,  
 169  
 Klee Paul 117  
 Kogălniceanu Mihai 114, 222  
 Kogălniceanu, Pseudo-  
 Enache 121  
 Kuciuk-Kainargi 15, 156,  
 175, 204

## L

Lagarde 45  
 Laslett Peter 218  
 Lăzărescu, Dan A. 212, 214—  
 217  
 Le Goff, Jacques 153, 226  
 Le Roy Ladurie, Emanuel 27  
 Lemny Șt. 212, 231, 232  
 Lețcani 59  
 Ligne 33, 63, 68  
 Londra 149  
 Loredano Francesco 202  
 Locke Thomas 201  
 Lugoș 128  
 Luțk 13

## M

Macarie 88  
 Maior Petru 83, 85, 118,  
 133, 134, 139—143, 182,  
 195, 222, 224, 225, 232  
 Manasses 165  
 Maramureș 122  
 Marc Antonio 202  
 Marc Aureliu 134  
 Marian, S. Fl. 112, 116, 127,  
 132, 219, 222  
 Mateescu Tudor 228  
 Mauzi R. 233  
 Mavrocordat, Al. I. 123  
 Mavrocordat C. 87, 135,  
 168—173  
 Mavrocordat Ecaterina 135  
 Mavrocordat Nicolae 14, 17,  
 121, 135, 168, 173  
 Mavrocordat Sultana 169  
 Mavrogheni Nicolae 16, 87,  
 91  
 Maxim Mărturisitorul 203  
 Maxim Mihai 228, 230  
 Măgureni 43  
 Mărgărint, staroste 44  
 Măzăreanu Vartolomei 135,  
 162, 164, 181  
 McManners John 222  
 McMichael William 34, 38,  
 50, 54, 70, 127  
 Mehadia 180  
 Melchisedec 227, 228  
 Micu-Klein, Inochentie 12  
 Micul Samui 12, 55, 81,  
 107, 133, 139, 142, 158,  
 182, 192, 196, 198, 201,  
 224, 225, 227, 232  
 Mihail Paul 232  
 Mihordea Vasile 229  
 Milu Matei 113  
 Mioc Damaschin 226  
 Mioc Vasile 226  
 Mogoșoaia 39, 40, 42  
 Moldova 13  
 Montesquieu 27, 31  
 Mortier Roland 199, 233  
 Moruzi Alexandru 87, 151,  
 180  
 Moruzi Constantin 47, 49  
 Moscova 28  
 Münnich 15

Muntenia 44  
 Mureșianu, A. A. 214  
 Murguleț Vasile 176  
 Muste Nicolae 122

## N

Naghin Iosif B. 228  
 Naum Rîmniceanu 163, 164,  
 195, 198  
 Neagoe Basarab 134  
 Neale Adam 33  
 Nectarie Moraitul 163  
 Nectaris 165  
 Neculce Ion 15, 55, 121,  
 170, 172, 212  
 Negri Costache 197  
 Negruți Ecaterina 222, 223  
 Neofit, mitropolit 162  
 Nicodim Aghioritul 202  
 Nicolescu Corina 214, 215  
 Nicorescu Ioan 224  
 Niculescu Remus 227  
 Nistru 13, 174  
 Nottara Hrisant 14  
 Nygren Andres 217

## O

Olari 116  
 Oltenia 13, 44  
 Oradea 151  
 Oravița 23  
 Ovidiu 111  
 Oxenstiern 111, 189

## P

Paisie Velicicoyschi 133  
 Palade Constantin 178  
 Panaitescu, P. P. 212, 217,  
 219  
 Papacostea-Danielopolu,  
 Cornelia 232, 233  
 Papadima Ovidiu 233  
 Parant 122  
 Pattaro Germano 226  
 Paul din Alep 46, 147  
 Passarowitz 13  
 Păclișanu Zenovie 222  
 Păușești Măglași 116  
 Pervain Iosif 217  
 Peter J. P. 225

Péterffy Carol 170  
 Petersburg 69  
 Petrache, Iogofătul 67  
 Petru cel Mare 13, 44  
 Philippide Daniel 179, 181, 198  
 Pippidi Andrei 75, 113, 218  
 Piuaru-Molnar Ioan 106, 231  
 Platon Gh. 231  
 Plaut 203  
 Plămădeală Antonie 224, 225, 227, 233  
 Ploiești 38  
 Pociovaliște 23  
 Poienaru Barbu 43  
 Poirier René 225  
 Polonia 20, 172, 186  
 Pop Dariu 223, 224  
 Popescu Radu 111  
 Popovici Vasile 161  
 Popp Vasilie 128, 131, 134, 141  
 Poteca Eufrosin 190  
 Potlogi 39  
 Potra G. 218  
 Predescu Lucian 227  
 Procopiu din Cezareea 165  
 Prodan David 223  
 Prusia 20, 149  
 Prut 13  
 Putna 160

## R

Rabb Th. 218  
 Racoviță Constantin 19, 174  
 Racoviță Mihai 17, 29, 30, 162, 173, 174  
 Racoviță Sultana 129  
 Racoviță Ștefan 83  
 Radcliffe 147  
 Radu Zugravul 114, 136  
 Raicevich 34, 103  
 Rădăuți 174  
 Rădulescu Andrei 230, 232  
 Răduțiu Aurel 219, 220  
 Regleanu Mihai 228, 229  
 Rimnic 19, 163, 181, 188, 204  
 Rimniceanu Grigore 167  
 Rollin 165  
 Roma 12  
 Roman 153, 160  
 Roman Louis 222

Romano, împărat 166  
 Romanovi 13  
 Rougemont, Denis de 74, 218  
 Rousseau, J.-J. 111, 203  
 Roset Nicolae 169  
 Rosetti Radu 46, 49, 62, 66, 69, 214-217, 232  
 Rosetti-Roznovanu 45, 47, 48, 53  
 Rothberg R. 218  
 Rusia 13, 20, 42, 178  
 Russo Alecu 157, 227  
 Russo Demostene 229

## S

Sacerdoțeanu A. 230  
 Sadu 23  
 Saizu Ioan 212  
 Salaberry 183, 185, 231  
 Samaritan Pompei 220, 221, 223, 224  
 Satu Mare 12, 213  
 Saugnieux Joel 225  
 Scarlat Mircea 220  
 Schwantz Fr. 51  
 Scriban Filaret 170, 187  
 Selim, sultan 166  
 Seneca 139  
 Sestini Domenico 48, 49, 128  
 Sibiu 41, 65, 80, 81, 113, 228  
 Silistra 13  
 Simonescu Dan 212, 219, 229  
 Singer Ervin 218  
 Siret 157  
 Sobițki Ioan 172, 178  
 Sofronie din Cioara 12  
 Sotiriovici Duca 36  
 Spengler 32  
 Stavarache 18, 48  
 Stănescu D. 219, 221, 222  
 Stăniliești 13-14  
 Stăniloae Dumitru 227  
 Stoica de Hățeg, Nicolae 180  
 Stoicescu Nicolae 213  
 Stone Lawrence 6, 212, 218  
 Strasbourg 149  
 Strătescu Ion  
 Strătescu Victoria 230  
 Sturdza Dumitru 193

Sturdza, Ioniță Sandu 190  
Suceava 161  
Suedia 14  
Suțu Mihai 91, 129, 167, 178

## S

Sincai Gh. 55, 90, 182  
Ștefan cel Mare 34, 160, 161  
Ștrempel Gabriel 212, 218,  
219, 222, 227

## T

Talleyrand 122  
Tanoviceanu I. 226  
Tartler Th. 170  
Tecuci 29  
Teișanu Ilie 116  
Teleki 39  
Tempea Radu 181  
Teoctist 227  
Teodor Pompiliu 197, 216,  
227, 232, 233  
Teotochi Nichifor 181  
Theodorescu, G. Dem. 229  
Theodorescu Răzvan 206, 212  
213, 233  
Thornton Thomas 33, 67  
Titești 116  
Titus Livius 165  
Tîrgoviște 148  
Tîrgu de Floci 38  
Tîrgu Frumos 153  
Tîrgu Mureș 39  
Toma, logofăt 185  
Tomescu Mircea 227  
Traian 53, 174, 179  
Transilvania, passim  
Trebici Vladimir 222  
Tudor Vladimirescu 192, 193,  
196  
Tuducescu Iuliu 230  
Tunusli 176  
Turcenii de Jos 116  
Turcu Aurora 215

## U

Ungureanu Gh. 215—217  
Urechia, V. A. 8, 214, 219,  
224, 226, 229, 231  
Ursu, N. A. 227

## V

Valea Drăganului 118  
Valea Rea 120  
Vartolomei Putneanul 202  
Vasile Cămărașu 171  
Vasile cel Mare 203  
Vasile Lupu 34, 179  
Vaslui 33  
Vaussard Maurice 216  
Văcărescu Barbu 19  
Văcărescu Constantin 169  
Văcărescu Ianache 45, 51,  
133, 138, 181, 192  
Văcărescu Iancu 190  
Văcărești, boieri 19, 113  
Văcărești 95  
Velculescu Cătălina 233  
Veneția 150, 202, 230  
Vianu Tudor 233  
Viena 11—12, 17, 51, 176  
Virșeț 96  
Virtosu Emil 228, 231, 232  
Vlad Matei 229  
Vladimiru 116  
Vlădeni 23  
Voltaire 120  
Voroneț 200  
Vovelle Michel 116, 222  
Vrancea 178

## W

Wagner Peter 212, 218  
Wilkinson William 28, 45,  
54, 64, 66, 67, 69, 70, 76,  
213—218  
Witrow, G. J. 225  
Wolff Andreas 106, 107,  
164, 228  
Wolff, Chr. F. 147, 158, 198,  
201

## X

Xanthopol Ignatie 200  
Xenopol, A. D. 8, 103, 221,  
232

## Z

Zmeu Ioana 212  
Zoba din Vinț, Ioan 138  
Zonaras 165  
Zub Al. 227, 231, 233

Tsai N. A. 227

Tsai N. A. 227, 228, 229, 231

Urechin V. A. 8, 216, 219

Urechin G. 215-217

U

Turca Anora 212, 213

Turcani de Jos 211, 212

Turcani 210

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230

Tudorescu Iuliu 230



Biblioteca de artă

515

Artă. Imaginar. Mentalități

# sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc

Istoria ne-a vorbit până acum de bătălii, voievozi, lupte diplomatice, lăsând în umbră viața intimă a oamenilor. Reîntoarcerea la sensibilitatea oamenilor și la inteligența lor ne descifrează însuși sensul istoriei. Este scopul acestei documentate și stimulatoare cărți.

Alexandru Duțu

Lei 29

ISBN 973-33-0111-6